GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

CALL No. 571.05/By

D.G.A. 70.

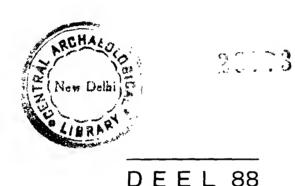


BIJDRAGEN TOT DE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE VAN NEDERL.-INDIË

DE NEDERLANDSCHE BOEK- EN STEENDRUKKERIJ VOORHEEN H L SMITS, WESTEINDE 135, DEN HAAG

BIJDRAGEN TOT DE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE VAN NEDERLANDSCH-INDIË

KONINKLIJK INSTITUUT VOOR DE TAAL-,
LAND- EN VOLKENKUNDE VAN
NEDERLANDSCH-INDIË



572.05

By

A432

				dzijde
	Instructies en Bestuursreglementen nopens het beleid Regeering ter kuste van Guinee (Aanvulling) .			619
	Kouen louen et Dvîpântara. Par M. SYLVAIN LÉVI.			621
Notulen van de Bestuurs- en Algemeene Vergaderingen en Jaarverslag,				
	Bestuursvergadering van 15 November 1930			Ш
	Bestuursvergadering van 20 December 1930			VI
	Bestuursvergadering van 17 Januari 1931			VIII
	Bestuursvergadering van 21 Februari 1931			X
	Algemeene Vergadering van 21 Maart 1931			XIII
	Jaarverslag over 1930			XIV
	Bestuursvergadering van 21 Maart 1931			XVII
	Bestuursvergadering van 25 April 1931			XXI
	Bestuursvergadering van 16 Mei 1931			XXIII
	Bestuursvergadering van 20 Juni 1931			XXVII
	Bestuursvergadering van 19 September 1931		. 2	XXVIII
	Bestuursvergadering van 20 October 1931			XXXII
	Bestuursvergadering van 21 November 1931	•		XXXV



INHOUD.

	dzijde
Een nieuwe redactie van den roman van Raden Wijaya. Door C. C. BERG	1
Kidung Harṣa-Wijaya. Middel-Javaansche historische roman. Uitgegeven door C. C. BERG	49
Gegevens over het Timoreesche Adathuwelijk. Door P. MIDDELKOOP, Hulpprediker te Kapan (Timor)	239
Inboorlingenrecht van de Kust van Guinea 1851	287
Nog eenige gegevens over Herbert de Jager	314
Over den oorsprong van het Javaansche tooneel. Door Dr. W. H. RASSERS. Met platen en plattegrond	317
Vertaling van Sarga XX van het Oudjavaansche Rāmāyaṇa. Door Dr. H. H. JUYNBOLL	451
Varia. Door Dr. J. GONDA	461
Enkele aanteekeningen op G. Coedès' uitgave van de Maleische inschriften van Çrīwijaya. Door R. A. KERN	508
Een Hindoe-Javaansch beeld in het Britsch Museum. Door A. J. BERNET KEMPERS. (Met een plaat en een tekstfiguur).	514
Een en ander over de Koeboes, naar aanleiding van Prof. P. P. Schebesta's publicaties over dit volk. Door G. J.	
VAN DONGEN, oud-Resident van Djambi, (Met kaart)	519



LITERATUUROPGAVE VOOR HET ADATRECHT.

No. 11: JUNI 1931.

Onderstaande opgave beoogt aan te sluiten op den tweeden druk der Literatuurlijst voor het adatrecht van Indonesië (1927). Het is de bedoeling mede die oudere schrifturen te vermelden, die in de gezegde Literatuurlijst ten onrechte schijnen te ontbreken.

Adatvonnissen over recht van Indonesiërs worden vermeld voor zoover nog niet geboekt in de werkjes over jurisprudentie van Enthoven (1912; herdrukt 1927) en van Van der Meulen (1924). Adatvonnissen over recht van uitheemsche oosterlingen zijn opgenomen van 1 Januari 1927 af.

I. Adatrechtpolitiek.

- Advies van de Agrarische commissie ingesteld bij het Gouvernements besluit van 16 Mei 1928 No. 17 (Weltevreden, 1930).
- Beheerskringen; Mededeelingen van de afdeeling bestuurszaken enz., Serie B No. 2 (Weltevreden, 1929).
- Exterritorialiteit van niet-Inlanders en niet-inheemsche Inlanders ten opzichte van de Inlandsche gemeenten: Mededeelingen van de afdeeling bestuurszaken enz., Serie B No. 2 (Weltevreden, 1929).
- Mr. W. van Hattum. De competentie van den inheemschen rechter in zelfbestuursgebied onder korte verklaring; Indisch Tijdschrift van het Recht. 133 (1931).
- Dr. H. G. Heyting. Advies van de agrarische commissie, ingesteld bij het Gouvernementsbesluit van 16 Mei 1928, No. 17; De Indische Gids, 53 (1931).
- Dr. H. G. Heyting. Het Landsdomeinbeginsel in Nederlandsch-Indië; De Indische Gids, 53 (1931).
- [Mr. R. D.] Kollewijn. "Conflit colonial et interracial private law". Réponse à M. Henry Solus 1); Indisch Tijdschrift van het Recht, 132 (1930).
- [Mr. R. D.] Kollewijn. Het buiten echt geboren kind in het intergentiel recht; De Stuw, 2 (1931). nis. 2 en 3.

¹⁾ Zie Literatuuropgave no. 10 (December 1930), blz. 2.

[Mr. R. D.] K[ollewijn]. Vrijwillige onderwerping aan het europese recht en waarmerking van onderhandse geschriften; Indisch Tijdschrift van het Recht. 132 (1930).

Prof. Mr. G. J. Nolst Trenité. Advies van de Indische Domeincommissie; De Rijkseenheid, 2 (1931), nis. 31 en 32.

Rechtseenheid en Adatrechtsbeschrijving; De Rijkseenheid, 2 (1931), no. 31.

Henry Solus. "Conflit colonial et interracial private law". Réponse à M. le Professeur Kollewijn: Indisch Tijdschrift van het Recht, 132 (1930).

[Dr.] J. W. de Stoppelaar. Het advies van de agrarische commissie; Koloniale Studiën, 15, I, 1931.

[R. Mr.] S. Tirtoprodjo. De inheemsche rechtspraak in rechtstreeks bestuurd gebied; Indisch Tijdschrift van het Recht, 132 (1930).

Prof. Mr. C. van Vollenhoven. De geschiedenis van het amendement-Poortman op het ontwerp-cultuurwet (Mei 1866) meegedeeld door —; Bijdragen van het Koninklijk Instituut enz., 86 (1930).

[Mr.] C. van Vollenhoven. Weg met inheemsche rechtspraak?; Indisch Tijdschrift van het Recht, 133 (1931).

H. Vuurmans. De pers in het Karo-Batakland; Mededeelingen (Tijdschrift voor zendingswetenschap). 74 (1930).

Mr. H. D. van Werkum. Domeinbeginsel en Erfpacht; De Banier, 1 Januari 1931.

II. Inheemsch recht.

A. Indonesië in het algemeen.

[Fransche en Engelsche circulaire over exotisch volksrecht van R. Maunier en C. van Vollenhoven; in vertaling opgenomen! in Djåwå, 10 (1930), no. 6.

B. Nederlandsch-Indië.

Mr. J. H. Abendanon †. De Nederlandsch-Indische rechtspraak en rechtsliteratuur van 1917 tot 1930 enz., Bewerkt door Mr. O. W. van Ewijk ('s-Gravenhage—Semarang—Soerabaja—Bandoeng, 1930), blz. 2—12 (adat). 15—27 (agrarische aangelegenheden), 46—48 (bewijs), 59—61 en 65 (competentie), 72 (coöperatieve vereeniging), 80—81 (derden-verzet), 82 (diefstal), 87—89 (eigendom), 91 (exceptie), 91—95 (executie), 108—109 (gewijsde zaak), 133—134 (inlandsche Christenen), 155—157 (Mohammedaansch recht), 159 (notariaat), 173—175 (particuliere landerijen), 176 (persona standi), 177—180 (priesterraad), 188 (rechtsgeschiedenis), 189—190 (rechtspersonen), 190—192 (rechtswezen), 199—201 (scheiding), 210—212 (strafrecht), 220—226 (toepasselijkheid), 227 (unificatie), 241—242 (ver-

```
jaring), 251 (wegvoering), 251-253 (wetgeving), 255-256
(woeker).
```

Dr. L. Adam. Gegevens over Goenoengkidoel [in Jogjakarta] (1928); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 190-197.

Adatgemeenschappen in Riau (1929); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 334—337.

Adatgrondenrecht (Het) in openbare beraadslagingen (1870-1928); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 31-51.

Adatrechtstudie (1847); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 30.

5 Augustus 1886, Borneo, A. XXXIII: 345

Adatregeling [De] 1926 Limboeng [Zuid-Selebes]; Adatrechtbundel XXXIII, blz. 375.

Adatregeling van inlandsche Christenen in Middel-Java [± 1910?]; Adatrechtbundel XXXIII, blz. 168—183.

Adatvonnissen van:

27 December 1928.

..... 1929,

25 Maart 1905,	West-Java, A. XXXIII: 305
12 Augustus 1912,	Maleisch gebied, A. XXXIII: 319
4 December 1918.	Minahasa, A. XXXIII: 355
11 April 1919,	Minahasa, A. XXXIII: 355
18 October 1922,	West-Java, T. 133: 145
17 Augustus 1923,	Minangkabau, A. XXXIII: 279
11 Januari 1924,	West-Java, T. 133: 145
29 Juni 1924,	Minangkabau, A. XXXIII: 279
20 September 1924.	zie 20 September 1929
1925,	Middel-Java, A. XXXIII: 163
25 Maart 1925,	Middel-Java, A. XXXIII: 160
26 April 1925,	Zuid-Selebes, T. 133: 327
18 Juli 1925,	Minangkabau, A. XXXIII: 281
13 Augustus 1925,	Bataklanden, A. XXXIII: 260
7 September 1925,	Vorstenlanden, A. XXXIII: 186
23 Januari 1926,	Bataklanden, T. 133: 232
24 Juni 1926,	Minangkabau, A. XXXIII: 280
22 November 1926,	Ambon enz., A. XXXIII: 384
15 Augustus 1927,	Vorstenlanden, T. 133: 97
28 September 1927.	Minahasa, A. XXXIII: 358
1 October 1927,	Bataklanden, A. XXXIII: 257
17 Januari 1928.	Minahasa, A. XXXIII: 362
19 Januari 1928,	Minahasa, A. XXXIII: 364
30 Januari 1928,	Minahasa, A. XXXIII: 364
16 Maart 1928,	Minahasa, A. XXXIII: 356
26 April 1928,	Minahasa, A. XXXIII: 357
26 April 19 2 8,	Minahasa, A. XXXIII: 359
24 Mei 1928,	Ambon enz., A. XXXIII: 385
26 Juli 1928,	Minahasa, A. XXXIII: 357
13 October 1928,	Minahasa. A. XXXIII: 354
21 November 1928.	Minahasa, A. XXXIII: 360

Minahasa, A. XXXIII: 361 Oost-Java met M., T. 133: 367

1929,	Oost-Java met M., T. 133: 175
16 Januari 1929,	Minangkabau, T. 133: 235
1 Maart 1929,	Ambon enz., A. XXXIII: 385
8 Maart 1929,	Borneo, T. 133: 368
23 Maart 1929,	Middel-Java, T. 133: 188
12 April 19 2 9,	Borneo, T. 133: 368
25 April 1929,	Oost-Java met M. 1), T. 133: 211
25 April 1929,	Minangkabau, T. 133: 241
13 Mei 1929,	Minangkabau, T. 133: 236
15 Mei 1929.	Zuid-Selebes, T. 133: 373
10 Juni 1929,	Minangkabau, T. 133: 245
18 Juli 1929,	Vorstenlanden, T. 133: 88
25 Juli 1929,	West-Java, T. 133: 122 West-Java, T. 133: 148
13 Augustus 1929,	West-Java, T. 133: 148
16 Augustus 19 2 9,	Zuid-Selebes, T. 133: 373
29 Augustus 1929,	West-Java, T. 133: 133
4 September 1929,	Vorsteulanden, T. 133: 355
10 September 1929,	Zuid-Sumatra, T. 133: 292
20 September 1929,	Zuid-Selebes, T. 133: 324
25 September 1929,	Zuid-Sumatra, T. 133: 312
	Oost-Java met M., T. 133: 214
30 September 1929,	
2 October 1929,	Vorstenlanden, T. 133: 75
11 October 1929,	Vorstenlanden, T. 133: 355
18 October 1929,	Middel-Java, T. 133: 182
19 October 1929,	Minangkabau, T. 133: 251
23 October 1929,	Minangkabau, T. 133: 251 Zuid-Sumatra, T. 133: 300
30 October 1929,	Vorstenlanden, T. 133: 81
2 November 1929,	Vorstenlanden, T. 133: 83
16 November 1929,	Minangkabau, T. 133: 264
20 November 1929,	Oost-Java met M., T. 133: 204
25 November 1929,	Zuid-Selebes, T. 133: 317
29 November 1929,	Zuid-Sumatra, T. 133: 292
29 November 1929,	Zuid-Selebes, T. 133: 320
5 December 1929,	Vorstenlanden, T. 133: 355
6 December 1929,	Zuid-Selebes, T. 133: 327
7 December 1929,	Minangkabau, T. 133: 238
14 December 1929,	Vorstenlanden, T. 133: 79
14 December 1929,	Minangkabau, T. 133: 262
16 December 1929,	Zuid-Selebes, T. 133: 376
18 December 1929.	Zuid-Sumatra, T. 133: 305
23 December 1929,	Middel-Java, T. 133: 182
1930,	Oost-Java met M., T. 133: 204
3 Januari 1930,	Middel-Java, T. 133: 174
12 Februari 1930,	Vorstenlanden, T. 133: 355
28 Februari 1930.	Vorstenlanden, T. 133: 90
1 Maart 1930,	Zuid-Selebes, T. 133: 314

¹⁾ Ook beneden onder IV (blz. 11).

```
7 Maart 1930,
                     Vorstenlanden, T. 133: 94
                     Oost-Java met M., T. 133: 214
19 Maart 1930,
                     Zuid-Sumatra, T. 133: 303
21 Maart 1930,
21 Maart 1930,
                     Zuid-Sumatra, T. 133: 300
                     Vorstenlanden, T. 133: 95
28 Maart 1930,
                    Minangkabau, T. 133: 264
 3 April 1930,
                     Middel-Java, T. 133: 160
10 April 1930,
                    Vorstenlanden, T. 133: 83
11 April 1930,
12 April 1930,
                    West-Java, T. 133: 132
                    West-Java, T. 133: 157
16 April 1930,
 9 Mei 1930,
                    Minangkabau 1), T, 132: 417
                    Middel-Java, T. 133: 192
19 Mei 1930,
21 Mei 1930,
                    Vorstenlanden, T. 133: 190
                    Minangkabau<sup>1</sup>), T. 132: 431
31 Mei 1930,
 3 Juni 1930,
                    Zuid-Sumatra, T. 133: 292
 5 Juni 1930,
                    Minangkabau, T. 133: 285
 5 Juni 1930,
                    Minangkabau, T. 133: 286
13 Juni 1930,
                    Middel-Java, T. 133: 182
14 Juni 1930,
                    Minangkabau, T. 133: 282
20 Juni 1930,
                    West-Java, T. 133: 143
21 Juni 1930,
                    Vorstenlanden, T. 133: 105
23 Juni 1930,
                    Middel-Java, T. 133: 166
26 Juni 1930,
                    West-Java, T. 133: 138
 3 Juli 1930,
                    Minangkabau. T. 133: 278
 4 Juli 1930,
                    Middel-Java, T. 133: 352
11 Juli 1930,
                    Zuid-Sumatra, T. 133: 292
                    Middel-Java, T. 133: 192
23 Juli 1930,
                    West-Java, T. 133: 148
 8 Augustus 1930,
                    Minangkabau 1), T. 132: 417
14 Augustus 1930.
22 Augustus 1930,
                    Middel-Java, T. 133: 160
18 September 1930,
                    Minangkabau, T. 133: 282
24 September 1930,
                    Oost-Java met M., T. 133: 220
 2 October 1930,
                    Minangkabau, T. 133: 260
                    Minangkabau. T. 133: 249
 9 October 1930,
21 October 1930,
                    Middel-Java, T. 133: 200
                    Zuid-Selebes, T. 133: 332
29 October 1930,
                    Minangkabau, T. 133: 279
 1 November 1930,
                    Minangkabau, T. 133: 290
13 November 1930,
21 November 1930.
                    Zuid-Selebes. T. 133: 333
12 December 1930,
                    Vorstenlanden, T. 133: 105
24 December 1930,
                    Oost-Java met M., T. 133: 227
```

Dr. N. Adriani. Zijn de Sa'danners Toradja's? (1918); Adatrecht-bundel XXXIII, blz. 369.

Ds. B. Alkema. Iets over Magie, Nieuwe Serie, I; De Macedoniër, 35 (1931), nrs. 2 en 5.

B. Alkema en T. J. Bezemer. Een antwoord aan Dr. S. J. Esser 2);

¹⁾ Intergentiel recht.

²⁾ Zie Literatuuropgave no. 7 (December 1929), blz. 2.

met naschrift van [dr.] S. J. Esser; Djåwå, 10 (1930), nis. 4 en 5.

Berechting van huwelijks- en erfrechtgeschillen in Atjèh (1926); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 416—417.

Beschikkingsrecht en zamelrecht [in Minangkabau]; Adatrechtbundel XXXIII, blz. 272—276.

Bezemer, zie Alkema.

Ds. A. Bikker. Enkele Ethnographische Mededeelingen over de Mamasa-Toradja's; Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap enz., 70 (1930).

Prof. dr. J. H. Boeke. Dorpsherstel; Indisch Genootschap, 20 Februari 1931.

D. H. Burger. Het niet-officieele crediet in het Regentschap Pati in 1927; Koloniale Studiën, 14, II, (1930).

W. Ph. Coolhaas. Godsdienstambtenaren in den Ternate-Archipel (1926); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 420—421.

Curzon, zie Erfopvolging.

Deelwinning van vee [in het Toradja-gebied] (1920); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 370.

Desarechtspraak in Banjoemas en koopakte van daar (1923—1925); Adatrechtbundel XXXIII. blz. 125—126.

Dorpsbeslissingen [in Minangkabau] (1923—1926); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 279—282.

W. Dunnebier. Zelfbestuur in Bolaäng-Mongondou (1916); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 368.

Erfopvolging in ambt en ambacht (1909); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 62—69.

Esser, zie Alkema,

Ethnographische gegevens over Sangihē en Talaud (1925); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 408.

Europeesche oendang-oendang (1818, 1856, 1859); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 308—317.

Van Ewijk, zie Abendanon.

J. J. Fahrenfort. Animistiese volksbegrippen der Dajaks; Koloniaal Tijdschrift, 20 (1931).

Familierecht in Besoeki (1928); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 225—227.

Gegevens betrekking hebbende op den bruidschat der op het eiland Obi-besar woonachtige Alifoeren (1929); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 378—380.

Gegevens over bloedprijs en verzoeningseed bij den Koemba-stant (1886), en over pemali en pantang bij de Sintang-Dajaks (1922); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 344—351.

Gegevens over de Badoejs (1921); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 109—110.

Gegevens uit Banjoewangi (1919); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 222—224.

- Gegevens uit Groot-Atjèh. Bireuën en Tjalang (1925—1926); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 228.
- Geschiedenis van de Adatrechtstichting van October 1925 tot Mei 1930; Adatrechtbundel XXXIII. blz. 1—6.
- Gewestelijke regelingen nopens de inheemsche rechtspraak [1921—1926]; Adatrechtbundel XXXIII, blz. 426—468.
- Grondenrecht en zamelrecht in de onderafdeelingen Groot- en Klein-Mandailing, Hoeloe en Pakantan [1925]; Adatrechtbundel XXXIII, blz. 239—256.
- Grondenrecht in Soerakarta (1921); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 198—199.
- [Mr.] B. t[er] H[aar]. Nieuwe adatrechtliteratuur; Indisch Tijdschrift van het Recht, 133 (1931).
- Mr. F. D. Holleman. Verslag van een onderzoek inzake adatgrondenrecht in de Minahasa; Mededcelingen van de afdeeling bestuurszaken enz., Serie A No. 11 (Weltevreden, 1930).
- Hoofdenbesluit uit de zeventiende eeuw [Minangkabau] (1636); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 277—278.
- Huwelijks- en erfrechtzaken, adatdelicten en inheemsche rechtspraak op Flores en in den Solo-archipel (1925); Adatrechtbundel XXXIIII, blz. 390—396.
- Inheemsche rechtspraak [in Atjèh] (1916—1926); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 235—238.
- Inheemsche rechtspraak in Siak Sri Indrapoera (1878); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 327—333.
- Inheenische rechtspraak [in de Vorstenlanden] (1904—1905); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 200—211.
- Inlandsche rechtsgemeenschappen in Asahan (1925): Adatrechtbundel XXXIII, blz. 321—326.
- Inrichting van dorpsbestuur in Patjitan en dorpsakten (toescheiding) aldaar (1916—1925): Adatrechtbundel XXXIII, blz. 123—124.
- Internationale samenwerking inzake Indonesische rechtstudie (1926 –1929); Adatrechtbundel XXXIII. blz. 7—13.
- Inzichten over adatrechtstudie (1857); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 52—61.
- Jurisprudentie (Adatrechtelijke gegevens uit de) (1928); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 283—289.
- Kajoe-sala-regeling voor Limboeng (1926); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 371—377.
- R. A. K[ern]. Togog en Sĕmar als eerste aardbewoners; Djåwå, 10 (1930), nis. 4 en 5.
- Dr. J. P. Kleiweg de Zwaan. Het asylrecht bij overspel in den Indischen Archipel; Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap, 1931.
- Dr. V. Korn. Grondenrecht in Tabanan (1917): Adatrechtbundel XXXIII, blz. 402—405.
- Dr. V. Korn. Inheemsche rechters in Borneo (1928); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 352.

- Dr. V. Korn. Inheemsche rechters op Bali (1928); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 406.
- Dr. Alb. C. Kruyt. De To Loinang van den Oostarm van Celebes; Bijdragen van het Koninklijk Instituut enz., 86 (1930).
- Ds. P. J. Lambooy. Nog eenmaal: "De Godsnaam op Soemba"; De Macedonier. 35 (1931), no. 4.
- Ds. P. J. Lambooy. Heidensche opvatting over de sacramenten; De Macedoniër, 35 (1931), no. 5.
- Ds. P. J. Lambooy. Het pedo'a-feest der Savoeneezen¹); De Macedonier. 35 (1931), no. 3.
- Landsgrooten (Hct instituut van); Mededeelingen van de afdeeling bestuurszaken enz., Serie B No. 2 (Weltevreden, 1929).
- H. M. Lange. Oude gegevens [over Bangka] (1850); Adatrecht-bundel XXXIII, blz. 338--343.
- C. C. F. M. Le Roux. Dc Rijksvlaggen van Bone; Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap enz., 70 (1930).
- H. M. M. Mennes. Eenige aanteekeningen over de onderafdeeling Manggarai op het eiland Flores [I]; Koloniaal Tijdschrift, 20 (1931).
- J. W. Meijer Ranneft, Oudsten in de dorpen [in Middel-Java] (1925); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 168—183.
- Mohammedaansch huwelijksrecht in de Gajo-, Alas- en Bataklanden en in Minangkabau (1927); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 418.
- Mohammedaansch huwelijksrecht op Java (1927); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 413—415.
- Mr. H. baron Nahuys van Burgst. Oude vorstenheffingen [op Java] (1847): Adatrechtbundel XXXIII, blz. 188—189.
- J. G. A. Nanning. Gegevens van de Kai-eilanden (1927); Adatrechtbundel XXXIII. blz. 382—383.
- Ontwerp voor een verzameling van adatoorkonden (1922); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 13—29.
- Dr. L. Onvlee Jr. Opmerkingen over verwantschapsbetrekkingen bij de Soembaneezen: Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap enz., 70 (1930).
- Oude gegevens betreffende de afdeeling Buitenzorg (1853); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 98—100.
- Oude gegevens [over Middel-Java] (1863—1896); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 128—135.
- Oude gegevens [over Oost-Java met Madoera] (1859—1898); Adatrechtbundel XXXIII. blz. 213—214.
- Oud-Javaansch grondenrecht [1881]; Adatrechtbundel XXXIII, blz. 149—157.
- Overzicht van zelfbestuursverordeningen en gewestelijke regelingen nopens de inheemsche rechtspraak; Adatrechtbundel XXXIII, blz. 469—470.
- C. M. Pleyte. Matten als waardigheidsteeken [in West-Java] (1916); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 101.
 - 1) Weinig over adatrecht.

- C. Poensen. Dorps- en stadsreligie [in Middel-Java] (1863); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 116—119.
- Pol, zie Wielenga.
- Dt. Rangkojo Maharadjo, Indische vereenigingen en andere vormen van samenwerking (1925); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 423 —425.
- Ranneft, zie Meijer Ranneft.
- Dr. W. H. Rassers, Oud-Javaansche familie- en stamorganisatie (1922); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 136—148.
- Ratu Langi. De Inlandsche-Gemeenteordonnantie voor de Minahasa: De Stuw, I (1930), no. 17.
- Dr. J. G. F. Riedel, Tětělěs geen huisgodheid (1906); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 365—366.
- Dr. J. W. van Royen. Nota over de Lampoengsche merga's; Mededeelingen van de afdeeling bestuurszaken enz., Serie B. No. 7 (Weltevreden, 1930).
- Raden mr. Soepomo. Verslag omtrent het onderzoek naar het adalgrondenerfrecht in het gewest Jogjakarta buiten de hoofdplaats; mededeeling van de Afdeeling Adatrecht, tevens extra-nummer van het Indisch Tijdschrift van het Recht, 133 (1931).
- Dr. J. H. F. Sollewijn Gelpke [uittreksel] (1901)]; Adatrecht-bundel XXXIII, blz. 184—185.
- G. Stoll. Huwelijksgebruiken in de dessa (1902); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 127.
- Tidoreesche hoofden op West-Nieuw-Guinee (1925); Adatrecht-bundel XXXIII, blz. 388—389.
- [Mr.] A. C. Tobi, Medegeven van goed aan dooden [op Java] (1925); Adatrechtbundel XXXIII, blz 120—122.
- Toescheiding; jongelieden-vereeniging te Tjidjoelang (Tjiwaroe, Soekapoera) (1921—1925); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 111—113.
- Veepacht en uitbesteding van vee in Banten (1919—1920); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 102—108.
- Verwantschaps-, huwelijks- en erfrecht in Endé op Flores (1927); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 397—401.
- G. J. Vink. Grondenrecht in Zuid-Djombang (1926); Adatrecht-bundel XXXIII, blz. 215—221.
- Dr. J. Ph. Vogel. The Yūpa inscriptions of king Mūlavarman, from Koetei (East Borneo); Bijdragen van het Koninklijk Instituut enz., 74 (1918).
- Dr. J. Ph. Vogel. De giften van Mülavarman; Bijdragen van het Koninklijk Instituut enz., 76 (1920).
- Mr. C. van Vollenhoven. Het adatrecht van Nederlandsch-Indie, tweede deel, aflevering 5 (Leiden, 1931).
- Voogdij over minderjarigen [in West-Java] (1921); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 114—115.

¹⁾ Zie Literatuurlijst enz. 2, 1927, blz. 94

J. D. de Vries. Dessabeslissingen als uiting van den wil van de dessabevolking; Koloniaal Tijdschrift, 20 (1931).

Wakap op Borneo¹) (1927); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 419. Ds. D. K. Wielenga²). De Godsnaam op Soemba³); De Macedoniër, 35 (1931), no. 1.

A. de Wilde. Gegevens uit Priangan (1830); Adatrechtbundel XXXIII. blz. 90—97.

P. Wink. Verslag van een bezoek aan de Orang-Darat van Rempang op 4 Februari 1930; Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap enz., 70 (1930).

Jac. Woensdregt †. Lijkbezorging bij de To Bada' in Midden Celebes; Bijdragen van het Koninklijk Instituut enz., 86 (1930).

C. Formosa en Philippijnen.

Dr. J. H. Ronhaar. De monogamie bij de zoogenaamde Pygmeeën; Tijdschrift van het Koninklijk Aardrijkskundig Genootschap, 1931.

D. Noorden van Borneo en Maleisch schiereiland.

C. O. Blagden. Minangkabau Custom—Malacca; Journal of the Malavan Branch of the Royal Asiatic Society, 8 (1930).

J. V. Mills. Eredia's Description of Malaca, Meridional India, and Cathay. Translated from the Portuguese with notes; Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, 8 (1930).

G. A. de C. de Moubray. Matriarchy in the Malay Peninsula and neighbouring countries (London, 1931).

Ronhaar, zie boven onder II, C (blz. 10).

R. O. Winstedt. An Old Perak Account of Betrothal Ceremonies; Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. 7 (1929).

E. Portugeesch-Timor.

F. Gebied der Tjams en Madagaskar.

Pierre Delteil. Le Fokon'olona (Commune Malgache) et les Conventions de Fokon'olona. Préface de M. G. Julien (Paris, 1931).

G. Julien. Madagaskar in 1927 (1929); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 409.

¹⁾ Ook beneden onder IV (blz. 11).

²⁾ Ten onrechte op naam gesteld van ds. Pol, zie De Macedonier, 35 (1931), no. 2.

³⁾ Vergelijk Literatuuropgave no. 10 (December 1930), blz. 3.

- M. Mattei. Etude Ethnographique sur les Zafimaniry; Bulletin de l'Académie Malgache, nouvelle série, XII, 1929 (gedrukt 1930).
- Olsen. Le Famadihana et ce qui l'accompagne 1); Bulletin de l'Académie Malgache, nouvelle serie, XII, 1929 (gedrukt 1930).
- Olsen. Histoire des Zafindiamanana; Bulletin de l'Académie Malgache, nouvelle série, XII, 1929 (gedrukt 1930).
- Henry Solus. Traité de la condition des indigènes en droit privé, 1927. pp. 212—214, 224, 231, 235—236, 247—249, 267—269, 278—280, 283, 287, 289, 376, 498.
- III. Eigen volksrecht van Chineezen en verdere uitheemsche oosterlingen.
- Mr. J. H. Abendanon †. De Nederlandsch-Indische rechtspraak en rechtsliteratuur van 1917 tot 1930. Bewerkt door Mr. O. W. van Ewijk ('s-Gravenhage—Semarang—Soerabaja—Bandoeng, 1930), blz. 12—13 (adoptie), 46—48 (bewijs). 50—52 (burgerlijke stand). 54—58 (Chineezen). 129 (huwelijk). 220—226 (toepasselijkheid). 237 (vennootschap). 247—248 (vreende oosterlingen).

Adatvonnissen van:

- 13 Maart 1930, Java enz. 2), T. 132: 290
- 24 Juli 1930, Java enz., T. 132: 272

Van Ewijk, zie Abendanon.

[Mr. R. D.] Kollewijn. De moderne Chinese kodifikatie; Indisch Tijdschrift van het Recht, 132 (1930).

IV. Godsdienstig recht.

Godsdienstige rechtspraak I; De Banier, 23 April 1931.

C. G. E. de Jong. Het nieuwe reglement op de godsdienstige rechtspraak op Java en Madoera; Koloniaal Tijdschrift, 20 (1931).

Mohammedaansch huwelijksrecht, zie boven. blz. 8.

Mohammedaansch recht, zie boven, blz. 2. onder Abendanon.

Vonnis in T. 133: 211 3)

Wakap op Borneo⁴) (1927); Adatrechtbundel XXXIII, blz. 419.

¹⁾ Weinig over adatrecht.

²⁾ Curateele over een Arabier.

³⁾ Ook boven, blz. 4.

⁴⁾ Ook boven, blz. 10.



EEN NIEUWE REDACTIE VAN DEN ROMAN VAN RADEN WIJAYA.

DOOR

C. C. BERG.

Het verhaal van den ondergang van het Singhasārische rijk, van den inval der Chineezen in Oost-Java en van de stichting van Maja-Pahit is ons in verschillende vormen overgeleverd. Een verhaal van Singhasāri's ondergang, dat het dichtst de waarheid zal benaderen, vinden we in de oorkonde van Butak (1216 Ç. = 1294 A.D.), want hierin levert Kṛtarājasa Jayawardhana = rāden Wijaya, de bevelhebber van het Singhasārische leger, later de eerste koning van Maja-Pahit, zelf een beschrijving van zijn wederwaardigheden in den strijd tegen de troepen van Kaḍiri en op zijn vlucht naar Madhura. Betrouwbare inlichtingen omtrent het verloop van de Chineesche expeditie geven ons de Chineesche geschiedboeken van de Yuendynastie. Directe berichten omtrent de stichting van Maja-Pahit ontbreken echter 1).

Het is geen wonder, dat ook de legende zich later van deze, wel meest dramatische periode in Java's oude geschiedenis heeft meester gemaakt. Zij bevat veel, wat voor den historicus onaanneembaar is; niettemin biedt zij het voordeel, dat zij de bovengenoemde gebeurtenissen beschrijft in haar onderling verband - al ziet ook de Oud-Javaansche dichter dit verband vaak anders dan wij het zien -, en behalve de voor een Westersch lezer wat wonderlijke verhalen levert zij toch ook heel wat kostbaar vergelijkingsmateriaal. In een vroegere publicatie²) heb ik er op gewezen, dat er naast de meest bekende legendarische lezing, die van de door Brandes uitgegeven en uitvoerig besproken Pararaton³), nog een tweede bestaat, n.l. die van het eerste deel van de dubbel-kidung Rangga Lawe, de Kidung Pañji-Wijayakrama 4). Ik kwam er 5) tot de conclusie, dat Brandes' meening, volgens welke "de inhoud van de Rangga lawe berust op hetgeen men in de Pararaton aantreft in Hoofdstuk V, VI, VII en het begin van VIII'', niet aanvaardbaar is, doch dat de Pararaton en de eerste helft van de Rangga Lawe, ondanks de groote overeenkomst in vele bijzonderheden, in andere détails zóózeer van elkaar afwijken, dat te recht van twee gelijkwaardige redacties kan gesproken worden. In een later opstel ⁶) kon ik gewag maken van een onderzoek van den inhoud van de Kidung Sorândaka, een geschrift, waarvan wij te voren slechts den titel kenden; mij bleek, dat de Kidung Sorândaka zich nauw bij de Rangga Lawe aansluit en de zelfstandigheid van de Rangga-Lawe-redactie tegenover die van de Pararaton bevestigt.

Tijdens mijn verblijf te Singaradja in het najaar van 1928 maakte ik daar kennis met de Kidung Harsa-Wijaya, een - voor zoover mij bekend is -- uniek exemplaar, in het bezit van den Balischen geleerde en bibliophiel I Goesti Poetoe Djlantik 7). I G. P. Djlantik rekende het werk niet tot de babads, maar tot de Pañji-verhalen. Voor het leeren kennen van de Balische waardeering van dit soort geschriften is deze opvatting niet geheel van belang ontbloot. De Kidung Harsa-Wijaya bleek mij bij nader onderzoek te bevatten een vrij uitvoerige redactie van den roman van raden Wijaya, die in haar verhaaltrant in nog veel hooger mate dan de Kidung Pañji-Wijayakrama litterairen invloed der Pañji-verhalen verraadt: door haar talrijke uitvoerige beschrijvingen van feesten, toiletten enz., door de veelvuldige interpolatie van erotische scènes, door het optreden van de uit de Pañji-verhalen bekende gezellinnen van de heldinnen van het verhaal, en niet het minst door het feit, dat de hoofdpersoon van den onderhavigen roman, räden Wijaya, vaak met den naam van Pañji, rāden lno, aangeduid wordt.

Voor den Balischen geleerde was dit Pañji-element blijkbaar belangrijker dan de historische achtergrond van het verhaal. Hoewel ons hier meer deze achtergrond van den roman interesseert, blijft het verschijnsel van de overwoekering van het oorspronkelijke gegeven door motieven der Pañji-romans niet minder belangwekkend. Niet alleen verdient het de aandacht in verband met Dr. Rassers' theorie omtrent de beteekenis van den Pañji-romans), maar ook den beoefenaar van de geschiedenis der Javaansche letterkunde biedt het een belangrijke aanwijzing: juist zooals naast de simpele Pararatonmededeeling de meer romantische Kidung Pañji-Wijayakrama gevonden wordt, en naast de toch nog betrekkelijk eenvoudige Kidung Pañji-Wijayakrama de veel weelderigere Kidung Harṣa-Wijaya, juist zooals naast de korte Pararaton-mededeeling omtrent de Pasunda-Bubat van 1349 of 1357 A.D. de uitgebreidere verhalen staan van

Kidung Sunda A en Kidung Sunda C, naast deze beknopte redacties het wijder uitgesponnen relaas van Kidung Sunda B, en ten slotte naast deze laatste redactie weer een nog veel langer gerekt verhaal in Kidung Sunda E ⁸), zoo kan wellicht ook eens naast de vele, onderling in alle mogelijke détails van elkaar afwijkende, maar in wezen toch gelijksoortige Pañji-verhalen een simpeler historisch kernverhaal bestaan hebben.

Het ware onvoorzichtig de waarde van de historische détails in een werk als de Kidung Harsa-Wijava alleen af te meten naar het belang van de rol, die andere elementen er in zijn gaan spelen. Wij kunnen gissen, ja, het zelfs aannemelijk achten, dat de uitgebreidere redacties van jonger datum zijn dan de meer beknopte - al zal het in de meeste gevallen wel onmogelijk zijn uit de schaarsche bibliographische en de nog veel zeldzamere biographische gegevens van de handschriften het directe en afdoende bewijs voor deze veronderstelling te putten —, niettemin behoeft deze veronderstelling volstrekt niet in te sluiten, dat het nieuwere ook verder van de historische waarheid verwijderd is geraakt. Blijkens allerlei onderlinge afwijkingen in kleinigheden immers gaan de uitgebreider werken lang niet altijd terug op de ons bewaard gebleven meer beknopte redacties; aan de uitgebreide redactie kan zelfs wel een redactie ten grondslag hebben gelegen - wie zal het zeggen? - ouder dan de beknopte redacties, die ons nu bekend zijn. Wat wij zeker weten, is slechts, dat in den loop van den tijd veel oud litteratuurbezit verloren geraakt of opzettelijk vernietigd is; onze kennis van den samenhang der verschillende werken zal daarom wel altijd gebrekkig blijven, en aan elke meening, die wij ons omtrent de oude Javaansche litteratuur en haar geschiedenis vormen, zitten de noodige "maar's" en "misschien's" vast, ook al prijken deze woordjes niet steeds in den tekst onzer verhandelingen.

Omtrent den tijd, waarin de Kidung Harşa-Wijaya vervaardigd kan zijn, en omtrent den persoon van den schrijver tasten wij geheel in het duister. De colophon vermeldt alleen, dat de schrijver — maar hiermee kan evengoed de schrijver van het afschrift bedoeld zijn — zijn werk beëindigd heeft in het jaar '65, waarmee vermoedelijk $1765\ \zeta$. = $1843\ A$. D. bedoeld wordt, in de dessa Ratnarasa ¹⁰). Zoolang niet anders blijkt, mag aangenomen worden, dat het werk op Bali ontstaan is.

De kidung bestaat uit zes zangen, de eerste vier in de tengahanversmaat Juru-Demung, met resp. 86, 146, 106 en 111 dubbelstrophen,

de laatste twee in de tengahan-versmaat Kadiri met resp. 156 en 119 dubbelstrophen (plus een 120ste van den schrijver of afschrijver). Alle zangen worden ingeleid door twee kawitan-strophen.

Ik heb niet getracht uit de Kidung Harṣa-Wijaya alles te halen, wat er wellicht uit te halen ware. Het lijkt mij beter eerst een globaal overzicht te verkrijgen over de geheele Oost-Javaansche en Javaansch-Balische historische traditie, vóór wij tot de bestudeering van de détails overgaan. Men beschouwe dus de hier volgende inhoudsopgave, de noten en de aanteekeningen als voorloopig; de tekst behoort later in zijn geheel vertaald te worden, en bij die gelegenheid zal dan ook meer aandacht aan de détails gewijd kunnen worden.

INHOUDSOPGAVE.

Over Java en omliggende landen regeert ratu bhaṭṭāra Narasingha, uit het geslacht van Hari (= Wiṣṇu), wiens purī zich te Singhasāri beoosten den Kawi ¹¹) bevindt. De koning heeft een anak misan (bloedverwant in den eersten graad), die den rang van ārya bekleedt, tuhan Kṛṭanagara. 's Konings patih is Rāganātha, zijn dĕmang Wīrarāja, zijn tumĕnggung Wīrakṛtī, terwijl Çāntasmṛti hoofdbhujangga is. De patih regeert uitstekend: elken dag biedt hij den koning lekker eten aan (I, 1—7a).

Bij zijn parameçwarī (hoofdgemalin) krijgt de koning een zoon, die den naam Harṣa-Wijaya ontvangt. De hoogwaardigheidsbekleeders bieden hun zoons aan, die nu tegelijk met Wijaya opgevoed worden en zijn onafscheidelijke gezellen worden: Lawe, Nambi, Sora, Pědang, Dangdi, Gajah-Pagon en Lěmbu-Pětěng (I, 7b—10b).

Wanneer de koning zijn einde voelt naderen, laat de koningin Çāntasmṛti. Harṣa-Wijaya, Kṛtanagara, den patih en den overigen voornamen mantrī's vragen aan zijn ziekbed te komen. De koning verzoekt Kṛtanagara Harṣa-Wijaya als zoon aan te nemen; Kṛtanagara, zoo beslist hij, zal hem als koning opvolgen, maar later zal de regeering weer overgaan op Harṣa-Wijaya. De koning sterft en wordt met zijn gemalin, die hem in den dood volgt, verbrand; hij wordt dhinarméng Kagĕnĕngan 12). De rāden ārya (— Kṛtanagara) treedt nu als koning op. Onder zijn regeering groeit Harṣa-Wijaya op. en wanneer hij grooter is geworden, krijgt hij een eigen verblijf (kamĕgĕtan 13)) in de kakṣatriyan, te zamen met zijn gezellen. Harṣa-Wijaya is bijzonder schoon van uiterlijk, aan Smara gelijk; alle vrouwen zijn op hem verliefd (I, 11a—28b).

De nieuwe koning stoort zich weinig aan de woorden van den patih. Deze legt daarop zijn ambt neer, waarna hij benoemd wordt tot ramâdhyakṣa; zijn opvolger is rangga Něngah (ranggâněngah). Ook Wīrakṛtī legt zijn ambt neer en wordt mantrī angabhayan 14), terwijl ten slotte de děmung, die eveneens zijn ambt neerlegt, aangesteld wordt tot adhipati van Oost-Madhura. Çāntasmṛti kan zich evenmin met den gang van zaken onder het régime van den nieuwen koning vereenigen; hij verlaat Singhasāri en gaat ascese doen op den Meru (1, 28b—30a).

Na een aantal jaren geregeerd te hebben vormt Kṛtanagara het plan om zijn twee dochters, die hem uit zijn huwelijk met de parameçwarī geboren zijn, Puṣpawatī en haar jongere zuster Puṣparaçmi, uit te huwelijken aan Harṣa-Wijaya, en daarna Harṣa-Wijaya met de regeering te belasten om zelf als bhagawān te kunnen gaan leven. Op de audiëntie, waarop hij dit plan ter sprake brengt, wordt besloten Harṣa-Wijaya te ontbieden en hem het voorstel te doen (I, 30b—37a).

Harṣa-Wijaya is met zijn gezellen te zamen, wanneer de (een) pangalasan hem komt uitnoodigen zich ter audientie te begeven. Hij maakt zijn toilet en gaat op weg. Rangga Wenang (= rangga Lawe) draagt zijn sirih-stel, Nambi den vliegenwaaier, Gajah-Pagon de lekkernijen; Sora. Pedang, Dangdi en Lembu-Peteng dragen weer andere dingen. Wanneer zij voorbijgaan, geven de meisjes van de stad uiting aan wat er in haar verliefde harten omgaat. Harṣa-Wijaya komt op de plaats, waar de audientie gegeven wordt, aan, en wordt er verwelkomd door den ex-patih (patih wrddha; Raganatha) en Wirakṛtī, die bij zichzelf den wensch uiten, dat Harṣa-Wijaya toch spoedig Kṛtanagara moge opvolgen (I, 37a—51b).

Ter audiëntie geeft Kṛtanagara aan Harṣa-Wijaya zijn beide dochters ten huwelijk, en zegt, dat hij nu zelf bhagawān wil worden. Patih Něngah (Aněngah) heeft geen bezwaren tegen Kṛtanagara's voorstel op zichzelf, doch vestigt er de aandacht op, dat de vorst van Malayu ook twee schoone dochters heeft, Dara-Pětak en Dara-Jingga, en acht het gewenscht, dat eerst een expeditie tegen Malayu uitgestuurd worde, opdat dit land zich aan Singhasāri onderwerpe, en de beide prinsessen als bewijs van onderwerping aangeboden worden. Zoo zal Java in het buitenland tot grooter aanzien komen, en Harṣa-Wijaya ook gemalinnen van lageren rang (mahādewi's ¹⁵)) bezitten (I, 51b—54b).

De koning voelt veel voor dit plan. Hij vraagt, wat er de meening van den ex-patih en van Wīrakṛtī over is. De eerste antwoordt den

koning, dat niet over het hoofd gezien mag worden, dat er gevaar zou kunnen gaan dreigen van de zijde van Jaya-Katong van Kadiri, die van oudsher 's konings vijand geweest is, en die nu al weer geruimen tijd niet in Singhasāri geweest is om zijn opwachting bij den koning te maken; wellicht, zoo meent de ex-patih, koestert Jaya-Katong plannen om de nederlaag, die de vorige 16) koning Jaya-Katong's voorvader 17) Dangdang-Gëndis heeft toegebracht, weer ongedaan te maken. Hier stelt Anëngah tegenover, dat Jaya-Katong nog maar heel jong was, toen Dangdang-Gëndis overwonnen werd, en dat hij, na eerst pangalasan aan het hof te Singhasāri geweest te zijn, door den overleden koning zelf bij het bereiken van den geschikten leeftijd tot ratu van Daha gemaakt is. Bovendien, mocht dankbaarheid Jaya-Katong niet van het ondernemen van een actie tegen Singhasāri weerhouden, dan zou hij, patih Něngah, dat wel doen (I, 55a—57b).

De overige mantri's, die in hun hart tegen het plan van den patih zijn, durven aan hun afkeuring geen uiting te geven. Het advies van Räganātha wordt genegeerd, en tot het uitzenden van de expeditie wordt besloten. Aan het hoofd van het expeditieleger komen te staan Jaran-Waha, ārya Siddhi, Pañji-Amarājaya, Kěbo-Bungalan en Kěbwânabrang, van wie de laatste senāpati zal zijn (I, 58a—59a).

Het verhaal gaat dan verder met een beschrijving van de vorstelijke vrouwen van Singhasari, van wie de hoofd- en nevengemalinnen benevens de beide prinsessen uitvoerig beschreven worden. De kakakaka's (vrouwelijke pendanten van de panakawan's), ken Bayan, ken Sanggit, ken Pasiran en ken Pangunengan 18), bewijzen den prinsessen haar diensten. Terwijl de koningin luistert naar gamělan-spel, komen Krtanagara en Harşa-Wijaya in het vrouwenverblijf. De koning deelt, niet al te kiesch, mede, dat hij het plan heeft om Harsa-Wijaya met zijn twee dochters te laten trouwen, en tevens, dat een veldtocht tegen Malayu zal ondernomen worden om voor Harsa-Wijava nog twee vrouwen van lageren rang buit te maken. Na eenigen tijd verwijderen zich de prinsessen, schreiend van schaamte. De prins verzockt den koning den troepen tot Tuban nitgeleide te mogen doen. doch de koning weigert het hem, zeggende, dat de patih reeds met die taak belast is. Krtanagara overhandigt Harsa-Wijaya daaron de koninklijke sieraden en de koninklijke kris. De jongeman gaat dan heen. Hij is verliefd geworden op de beide prinsessen en geeft in het gezelschap van de kadehan 19) aan zijn gevoelens uiting in kidung's (I, 59a-79a).

De troepen, die naar Malayu zullen vertrekken, schepen zich te

Tuban in, 10 000 man sterk. Na hun uitgeleide gedaan te hebben keert de patih naar Singhasāri terug. Elken dag houdt de koning zijn drinkgelag (I, 79a—82a).

De adhipati van Madhura is er over gegriefd, dat hij afstand heeft moeten doen van het demung-schap. Hij verneemt, dat een Singhasärisch leger naar Malayu is vertrokken, en meent nu, dat de gelegenheid gunstig is om zich over den smaad, die hem aangedaan is, te wreken. Hij geeft zijn zoon Wirondaya opdracht zich heimelijk naar Daha te begeven en Jaya-Katong namens hem te zeggen, dat Singhasāri thans ontbloot is van troepen, en dat Jaya-Katong, mocht hij plannen hebben, nu van de gelegenheid gebruik moet maken. Wirondaya waarschuwt hem voor Pětěng, voor Nambi en vooral voor Harşa-Wijaya, die den koning in het gevaar niet alleen zullen laten. Hierop antwoordt hem zijn vader, dat men toch niet anders kan handelen dan door Widhi 20) bepaald is, en geeft hem zijn voornemen te kennen om later Harşa-Wijaya weer op den troon te helpen. Wirondaya vertrekt nu, met een brief van zijn vader en met een flink gevolg, en reist over Terung (op Madhura 21)) en Canggu naar Daha (I, 82a-86b).

Jaya-Katong van Kadiri is in vele opzichten een voortreffelijk koning, die zich gunstig onderscheidt van den vorigen vorst, Dangdang-Gěndis. Zijn drie voornaamste ambtenaren zijn: patih Mundarang, Wīrasandhi, de děmang, en tuměnggung Mṛgapati (ook Margapati en Mragapati gespeld) (II, 1a—3a).

's Ochtends vertelt de pāduka Çorī van Daha den vorst van haar droom in den afgeloopen nacht: men was aan het jagen op den Wilis en ving bij die gelegenheid een aardige witte kidang, die aan ratna Kesari, de prinses van Daha, gegeven werd. De koning hecht niet veel waarde aan dezen droom, daar volgens de schrift slechts kwade droomen in vervulling gaan. De pāduka Çorī wil niettemin naar den Wilis gaan om te zien, of de droom wellicht uitkomt. Jaya-Katong vindt het goed; vangt zij inderdaad de witte kidang, dan zullen hij en zijn patih ook naar den Wilis komen. De koning maakt dan toilet en gaat vervolgens audiëntie verleenen (II, 3a—9a).

Te Daha aangekomen heeft Wirondaya een ontmoeting met den patih, wien hij het doel van zijn komst bekend maakt. Hij wordt voor Jaya-Katong geleid, en de manguri ²²) leest dezen den brief voor met den bekenden inhoud: Wīrarāja adviseert den koning nu te gaan jagen in het woud, waar nog slechts een tandelooze tijger — de ex-patih van Singhasāri — de wacht houdt. De koning vraagt

Wirondaya nadere bijzonderheden over de huidige situatie in Singha-sāri en krijgt te hooren, dat daar algemeene ontevredenheid heerscht, sinds de vorige patih afgetreden is. De koning aarzelt en informeert, wat zijn patih er van denkt. Deze vraagt, of de koning dan niet weet, dat de vorige vorst van Daha (Kadiri) het veld heeft moeten tuimen voor iemand, van wien beweerd wordt, dat hij tot een familie uit Pangkur ²³) behoorde, een zekeren ki Angrok, den zoon van ni Ndok, en dat het deze man is, die later als koning Rājasa heette, van wien Kṛtanagara afstamt; zoo de koning aan zijn woorden twijfelt, dan moge hij den priesters vragen zijn mededeelingen te bevestigen. De priesters bevestigen inderdaad zijn woorden en wijzen tevens den koning op zijn kṣatriya-plicht tegenover den erfvijand (II, 9a—20b).

Toorn maakt zich van Jaya-Katong meester, wanneer hij hoort, hoe smadelijk Daha beleedigd en vernederd is, en hij uit den wensch zelf tegen Singhasāri op te trekken. De patih raadt hem dat af, en meent, dat de koning zulke werkzaamheden liever aan hem en aan het leger moet overlaten. Hij stelt voor, dat één groep van het leger de Noordelijke route zal gaan van (of benoorden) Wewedon op Měměling af, onder anderen den rāden sirikan, den rāden mantrī alu, den kanuruhan, den rangga en de(n) mantrī('s) araraman 24) omvattende; deze groep zal optrekken met vliegende vaandels en slaande trom. De andere afdeeling, onder bevel van den raden arva, hemzelf, den démung en den tuménggung, zal langs de Zuidelijke route vanuit (de bosschen van) Lawon op Siddhabhawana afgaan in de grootst mogelijke stilte. De andere voorname mantri's betuigen op enthousiaste wijze hun instemming met dit plan. De koning stelt het vertrek van de expeditie vast op den volgenden dag, en heft, na Wirondava aan de zorgen van den patih toevertrouwd te hebben, de zitting op (II, 21a-28b).

Terwijl de pāduka Çorī, haar medegemalinnen en ratua Kesari beraadslagen over den tocht naar den Wilis, komt Jaya-Katong bij haar en deelt mede, dat hij besloten heeft een leger tegen Singhasāri uit te sturen (II, 29a—38b).

Beschrijving van de voorbereidingen voor den tocht naar Singhasāri en van het vertrek van de troepen. De sterkte van het leger, dat de Zuidelijke route zal volgen, bedraagt 10.000 man. Na het vertrek van de beide legers gaat Jaya-Katong ascese verrichten voor het welslagen van de expeditie. Na een marsch van zeven dagen bereikt het Zuiderleger (de) Jurang-Angçoka in het Singhasārische; tegen het vallen van den avond komt het te Kali-Turan (of Kalituran) aan, waar een kamp opgeslagen wordt (II, 39a—46a).

's Nachts droomt de koningin van Singhasāri, dat het rijk geteisterd wordt door een vloedgolf, waardoor allen omkomen behalve Harṣa-Wijaya, die zich met zijn gezellen en met nini Galuh ²⁵) in veiligheid kan brengen op den top van den Meru, waar heel Java zich eerbiedig voor hem buigt. De koning meent, dat de droom slaat op een onheil, dat de naar Malayu vertrokken troepen bedreigt, en besluit, ongerust over hun lot, den priesters opdracht te geven om het kwaad te bezweren (II, 46a—47b).

Op de audiëntie vraagt de koning, of er wellicht berichten binnengekomen zijn van het leger in Malayu. De patih antwoordt hem, dat hij vernomen heeft, dat het expeditieleger een overwinning heeft behaald en dat de vorst van Malayu zich onderworpen heeft. Dan komt echter de ex-patih aan het woord, die rapporteert, dat een bode uit Madhura bericht heeft gebracht van een a.s. overval van Jaya-Katong. Krtanagara trekt de juistheid van dit laatste bericht in twijfel, daar hij immers met Jaya-Katong op goeden voet staat. De patih stelt voor om na den terugkeer der troepen uit Malayu Kadiri eens hardhandig aan te pakken; tevens kan men zich dan meester maken van de schoone prinses, Java-Katong's dochter, een geschikte çri kirana 26) voor Harsa-Wijaya. De oude ambtenaren zijn misnoegd over het gesnoef van den patih, maar geven aan hun gevoelens geen uiting. Dan komen plotseling lieden uit het Noorden met het bericht, dat een leger uit Daha op weg is naar Singhasāri en reeds tot Memeling doorgedrongen is; vele onderdanen van Krtanagara zijn gedood, anderen gevankelijk weggevoerd, weer anderen hebben een toevlucht gezocht in de wildernis. De koning en de zijnen zijn hevig ontsteld; er wordt alarm geslagen en heel Singhasāri raakt in opschudding. Harṣa-Wijaya komt in aller ijl zijn opwachting maken bij den koning en vraagt verlof om tegen den vijand op te mogen trekken. Ofschoon de koning en de patih meer voelen voor bij elkaar blijven, vertrekt Harşa-Wijaya toch met zijn gezellen en met een legertje van 2000 man en 200 man amager sāri 27) (II, 48b---58b).

Bezorgd over het lot van den jongen en in den krijg nog weinig ervaren Harṣa-Wijaya, geeft Kṛtanagara den patih opdracht hem achterna te gaan. Tevergeefs waarschuwt hem de adhyakṣa (= de ex-patih) voor het gevaar van alleen achter te blijven, onbeschermd tegen een mogelijke krijgslist van den vijand; Kṛtanagara luistert

niet naar hem, en de patih vertrekt met alle nog overgebleven troepen (II, 58b-59a).

Het Dahasche Zuiderleger, dat zich zoolang in de bosschen van Lawon heeft schuilgehouden, krijgt bericht, dat Singhasāri verlaten is, en via Siddhabhawana trekken ze naar deze stad op. Wanneer Krtanagara van dezen tweeden aanval verneemt, is hij zeer ontsteld en wil de poort van de carangcang kawat 28) laten sluiten. De adhyakşa en Wirakrti berispen hem om zijn vreesachtigheid en wijzen er op, dat de koning, die op de pangastryan sterft, in Yama's rijk belanden zal. Dan vat de koning moed. In een heftigen strijd buiten de kraton worden eerst de Kadireezen teruggeslagen; maar verschillende Singhasārische mantrī's sneuvelen en de manschappen moeten zich terugtrekken naar de manguntur. De koning, de ex-patih en Wīrakrtī doen vervolgens een uitval. Wīrakrtī raakt in gevecht met den děmung van Daha, Wirasandhi, en wordt overwonnen. De ex-patih deelt zijn lot. Nu staat de koning alleen; hij vindt zijn tegenstander in den räden ärya van Daha en wordt door hem gedood. Natuurverschijnselen treden op bij het verscheiden van Singhasāri's vorst (II, 59b—70a).

Patih Něngah, die Harṣa-Wijaya achternagegaan is, bevindt zich op zijn tocht juist in (of bij) Sawah-Miring ²⁹), wanneer hij bemerkt, dat er in de stad iets aan de hand is. Dadelijk laat hij zijn troepen rechtsomkeert maken. Aan de grenzen van de stad gekomen verneemt hij, dat de koning, de ex-patih en Wīrakṛtī gesneuveld zijn in den strijd tegen andere Kadirische troepen. Vol toorn stormt hij naar de manguntur en valt de Dahaneezen aan. In den strijd komt hij tegenover den tuměnggung van Daha te staan, die hem weet te overwinnen. Wat van zijn troepen overgebleven is, slaat op de vlucht (II, 70a—75a).

Nu is alleen Harşa-Wijaya nog met zijn kadehan en zijn troepen over. Nadat zij den vijand nit het Noorden verslagen hebben, bereikt hen het bericht van den overval van Singhasāri vanuit het Zuiden. Ook Harşa-Wijaya keert nu ijlings naar de stad terug, en opnieuw wordt er op de manguntur gevochten. Harşa-Wijaya en de zijnen zijn evenmin tegen de overmacht opgewassen. Zij moeten vluchten en worden achtervolgd door patih Mundarang van Daha. Bij Sawah-Miring gaan de vluchtenden de sawah op, ook dáárheen gevolgd door den vijand. Op de sawah houden Harşa-Wijaya en de zijnen nogmaals stand, en in de modder wordt weer heftig gevochten. Juist wanneer patih Mundarang zijn lans opheft, schopt hem Harṣa-Wijaya, die op

zijn hoede is, het modderwater uit een ploegvoor in het gezicht, zoodat hij geheel verblind wordt. Dezelfde manoeuvre passen rangga Lawe en Sora toe op den tumënggung van Daha, en het gevolg is, dat de Dahaneezen hals over kop naar Singhasāri terugvluchten (II, 75a—81a).

Harşa-Wijaya en de kadehan beraadslagen er nu over, wat hun thans te doen staat. Zij besluiten in den nacht nogmaals een aanval op den vijand te doen, die hen dan het minst verwachten zal. Inderdaad ontstaat er door den nachtelijken overval een geweldige verwarring onder de troepen van Kadiri. Toevallig treft Harsa-Wijaya bij een vlammend kampvuur de oudste der beide prinsessen van Singhasāri aan. Van haar iña's 30) verneemt hij, dat de jongste prinses bij haar vader had willen blijven en hem in den dood had willen volgen als bela 31), maar dat haar vader het haar niet toegestaan had, omdat Harsa-Wijava nog leefde. Daarna was zij door den vijand gevankelijk weggevoerd. Harsa-Wijaya wil nu nogmaals aanvallen om te trachten ook de jongste der beide prinsessen te vinden en uit de handen van zijn tegenstanders te bevrijden, doch de kadehan weten hem van het hopelooze van zoo'n onderneming te overtuigen. Zij trekken dan met de eene prinses weg, doch worden den volgenden ochtend opnieuw door de Dahaneezen achtervolgd. Bezuiden Talaga-Pager komt het tot een nieuw gevecht tusschen de troepen van Kadiri en de kadehan, die den terugtocht van den prins en de prinses dekken, waarbij Gajah-Pagon gewond wordt. De poging om den aftocht te dekken gelukt den kadehan echter, want de Dahaneezen geven de achtervolging ten slotte op (II, 81a-88b).

Om aan den vijand te ontkomen zoeken Harṣa-Wijaya en de zijnen een schuilplaats in het woud, en dwalen daar langen tijd rond in kommervolle omstandigheden. Dan komen ze tot de overtuiging, dat het zoo niet langer kan blijven voortgaan. Rangga Lawe stelt voor een poging te doen om (den) Himagiri 32), waar zich de kluizenarij van Çantasmrti bevindt, op te zoeken. Sommigen achten dit een poging, die bij voorbaat tot mislukking gedoemd is. Tot overmaat van ramp verklaart Gajah-Pagon, dat hij maar liever achterblijft, omdat hij, gewond als hij is, niet in staat is verder te loopen, vooral niet, wanneer ze de bergen in zouden gaan. Niettemin trekken ze ten slotte toch gezamenlijk weer verder. Na een nieuwen langen lijdensweg gegaan te zijn komen zij bij een ontginning, vanwaar men het gezicht heeft op de druk bevaren Noordzee, en die blijkt te behooren tot een bloeiende açrama (woudkhuizenarij). Een kluizenaar, dien ze

naar de parhyangan van Çāntasmṛti vragen, wijst hen terecht naar de Batur-Agĕng ³³), waar de gezochte woont (II, 88b—110b).

In de woning van Cantasmrti worden zij hartelijk ontvangen en welkom geheeten door de kluizenaresse en vervolgens bij den heilige gebracht, die, wanneer hij het verhaal van de gebeurtenissen te Singhasāri en van de wederwaardigheden van Harsa-Wijava en de zijnen vernomen heeft, zich gaarne bereid verklaart hen te helpen. Zij installeeren zich voorloopig in de gastvrije woning. Het geschiedt. dat Harsa-Wijava wat klapperwater wenscht te drinken en dat de halfrijpe ivoor-kokosnoot, die men voor hem haalt, zuiver-witte gekookte rijst blijkt te bevatten, hetgeen de kluizenaar uitlegt als een aanduiding van Harşa-Wijaya's toekomstige koningschap. Van het verzoek van den prins om in de açrama te mogen blijven en zich te mogen wijden aan het geestelijke leven wil Çantasmrti niets hooren, want daarvoor is de prins nog veel te jong. Hij geeft hem den raad naar Oost-Madhura te gaan en zich aan te sluiten bij Wiraraja. die schrander en beleidvol is en wellicht een uitweg uit de moeilijkheden zal vinden. Harsa-Wijaya neemt den goeden raad aan. Hij neemt afscheid van den heilige en begeeft zich met de zijnen naar Datara 34), waar zij scheep gaan (II, 110b-126a).

Na eenigen tijd verneemt de patih van Daha, dat Harşa-Wijaya scheep gegaan is en naar Madhura is overgestoken, en is daar zeer verheugd over. De krijgsbuit van Singhasari wordt verzameld en naar Daha gebracht. Hier heerscht groote vreugde over de overwinning, slechts getemperd door de droefheid van hen, die verwanten door den strijd verloren hebben. De râden ârya brengt Jaya-Katong verslag uit van den tocht, en meldt, dat Krtanagara en zijn mantri's gedood zijn, doch dat Harşa-Wijaya en zijn kadehan ontkomen zijn. Vervolgens biedt hij hem den krijgsbuit aan. Onder de gevangenen bevindt zich ook de jongste der beide prinsessen van Singhasari. Jaya-Katong heeft medelijden met haar en maakt den toestand voor haar minder pijnlijk door haar plaats te laten nemen naast zijn eigen dochter, ratna Kesari. Deze en de koningin van Daha begroeten haar hartelijk. De buit wordt door Jaya-Katong onder de mantri's verdeeld. Heel Java is nu den vorst van Daha onderdanig (II, 126a -146b).

Harşa-Wijaya en de zijnen komen op Madhura aan. Op een ochtend, wanneer Wîrarāja audiëntie verleent, ziet deze plotseling zijn zoon Nambi verschijnen. Naar de reden van zijn onverwachte komst gevraagd vertelt Nambi zijn vader, wat te Singhasāri geschied

is, en hoe het daarna gegaan is met Harṣa-Wijaya en de zijnen. Wīrarāja laat niets van zijn voldoening over Kṛtanagara's ondergang merken, doch toont zich medelijdend en behulpzaam en gaat met zijn geheele gezin Harṣa-Wijaya en de prinses verwelkomen. In de kadhipaten aangekomen, neemt de prins plaats bij de wijil pindo ³⁵), waar hem allen eerbiedig hun opwachting maken. Nadat Wīrarāja met Harṣa-Wijaya een onderhoud heeft gehad, waarbij de laatste het verhaal heeft gedaan van de gebeurtenissen, die zich in den laatsten tijd hebben afgespeeld, noodigt hij hem uit voorloopig op Madhura te blijven om daar af te wachten, welke kansen de toekomst hem bieden zal. Dankbaar aanvaardt de prins de hulp, die Wīrarāja hem toezegt, hulp, waarvoor hij hem later beloonen zal door hem de helft van zijn rijk af te staan, zoo hij ooit koning zal worden (III, 1a—17a).

Na een tijd raadt Wîrarāja Harṣa-Wijaya aan te trachten de gunst te winnen van Jaya-Katong; wanneer dat dan gelukt is en de prins bovendien de sympathie der mantrī's van Daha verworven heeft, moet hij den koning vragen om de boschgronden van Trik. Willigt de koning zijn verzoek in, dan moet hij zich daar vestigen, waarop de Madhureezen het gebied tot ontginning zullen brengen en er een nederzetting zullen bouwen. In overeenstemming met dit plan scheept Harṣa-Wijaya zich met de prinses en met de kadehan te Tĕrung in en komt na eenigen tijd te Canggu aan. Hier worden ze door den akuwu en den dāçabala ³⁶) gastvrij ontvangen. De prins zendt vervolgens den akuwu en rangga Lawe naar Daha om Jaya-Katong te vragen hem en de zijnen aan zijn hof toe te laten (111, 17b—32a).

Te Daha aangekomen introduceert de akuwu rangga Lawe bij den patih, die van Harşa-Wijaya's aankomst te Canggu en van zijn verzoek aan Jaya-Katong op de hoogte gebracht wordt. Ter audiëntie brengt de patih dit nieuws ter sprake. Er wordt beraadslaagd; Harṣa-Wijaya's verzoek wordt van alle kanten bekeken. De denung en de tumenggung verklaren, dat, zoo de prins verraad in den zin mocht hebben, zij eventueel hun man wel zullen staan. De rāden mantrī alu en de rāden sirikan waarschuwen tegen te ethische politiek, die huns inziens alleen maar moeilijkheden in de wereld brengt, en raden aan Harṣa-Wijaya niet toe te laten. Daarentegen is de rāden ārya van meening, dat, wat Harṣa-Wijaya ook moge ondernemen, voor hen, die het goede betrachten, in ieder geval de hemel openstaat, terwijl de snoodaards daarentegen in de hel zullen vallen.

Dit laatste argument weegt den koning het zwaarst; hij geeft last rangga Lawe voor hem te laten komen en deelt hem mede, dat de prins naar Daha mag komen. Rangga Lawe vraagt den tuin Bagenda als verblijfplaats voor den prins en de prinses; ook dit verzoek wordt door den koning ingewilligd. Daarna vertrekken rangga Lawe en de akuwu weer naar Canggu om Harṣa-Wijaya van het resultaat van hun zending op de hoogte te stellen (III, 32b—46b).

Uitvoerig wordt beschreven, hoe Harşa-Wijaya het bericht van zijn toelating in Daha ontvangt en hoe hij zich gereed maakt om voor Jaya-Katong te verschijnen; hoe hij uit Canggu naar Daha vertrekt en hoe het verloop is van den tocht; hoe hij bij Jaya-Katong zijn opwachting maakt en daarna met de zijnen zijn intrek neemt in den tuin Bagenda; hoe daar ten slotte de oudste prinses veel verdriet heeft, omdat ze steeds maar moet denken aan haar jongere zuster, die zoo dicht bij en toch zoo ver van haar gescheiden is. Geruimen tijd blijven Harşa-Wijaya en de zijnen in Daha en weten zich er zeer bemind te maken (III, 46b--80a).

De Singhasārische troepen, die destijds naar Malayu zijn vertrokken, hebben een overwinning bevochten en de twee prinsessen van Malayu verworven 37). Op hun thuisreis vernemen ze het bericht, dat Singhasāri gevallen is, en dat Harṣa-Wijaya, de eenig overgeblevene, zich onderworpen heeft aan den koning van Daha. Het hoofd van de sinělir 38) besluit nu niet naar Singhasāri terug te keeren, doch zijn diensten aan te bieden aan Harşa-Wijaya in Daha. Hij zet derhalve koers naar Canggu; zij komen in Canggu aan en trekken vandaar verder naar Harsa-Wijaya's verblijf. Deze is over hun komst zeer verheugd, vooral wanneer hij verneemt, dat Malayu is onderworpen en dat de twee schoone prinsessen met een talrijk gevolg en met vele andere kostbaarheden zijn meegevoerd naar Java. De nieuw aangekomenen bieden Harşa-Wijaya aan hem te steunen bij een eventueelen aanval op Daha, doch hij wijst het aanbod voorloopig af en zelfs geeft hij zijn voornemen te kennen om den volgenden dag, daar het dan juist Galangan 39) is, den koning allerlei van de uit Malavu meegebrachte zaken aan te bieden als atur-atur 40) (III, 80b-90b).

Gesprek van Harṣa-Wijaya met twan Galuh van Singhasāri (= Puṣpawatī, de oudste der twee Singhasārische prinsessen) (III, 91a—102b).

Ter audiëntie geeft de koning zijn voornemen te kennen om den volgenden dag ter gelegenheid van het Galangan-feest een groot tournooi te laten houden tusschen zijn mannen en die van Harṣa-Wijaya. Ieder is ingenomen met dit plan. De Dahaneezen zijn in hun schik, omdat ze nu gelegenheid zullen hebben om de pas aangekomen schoone prinsessen van Malayu te zien; Harṣa-Wijaya en Puṣpawatī zijn verheugd, omdat ze nu kans hebben Puṣparaçmi, de jongste prinses van Singhasāri, die destijds door de troepen van Daha gevangen genomen is en sinds dien tijd aan Jaya-Katong's hof verblijft, weer te ontmoeten. Het tournooi vormt het onderwerp van alle gesprekken; geweldige voorbereidingen worden er voor getroffen. De Galangan-dag breekt aan en op de groote audiëntie krijgen inderdaad de prinsessen van Singhasāri elkaar te zien (III, 102b—IV, 38a).

De koning geeft bevel het tournooi te beginnen. Harṣa-Wijaya ziet er in zijn ridderdracht zoo flink en schoon uit, dat de koning den wensch in zich voelt opkomen hem, ondanks zijn geringe afkomst, tot schoonzoon te nemen. De Dahaneezen verliezen den eersten wedstrijd, omdat Harşa-Wijaya meedoet. Daaroni geeft Jaya-Katong bevel, dat hij zich uit den strijd terug moet trekken. Opnieuw begint dan het tournooi; nu komt de patih van Daha tegenover rangga Lawe te staan, tumënggung Mrgapati tegenover Sora, dëmang Wîrasandhi tegenover Nambi, de kanuruhan en de rangga van Daha tegenover Pědang en Dangdi, Mahisa-Rubuh tegenover Gajah-Pagon, en Mahāpati tegenover Lěmbu-Pětěng. Ook nu verliezen de ridders van Daha het echter. Om hun nederlaag te vergoelijken zegt Harsa-Wijaya, dat de Dahancezen zich opzettelijk hebben laten overwinnen uit louter sympathie voor zijn mannen, terwijl de patih van Daha de schuld werpt op den zooveel hoogeren leeftijd van de mantri's van Daha, waardoor zij tegen de flinke, jonge krachten van den prins niet opgewassen zijn. Zoo eindigt het tournooi (IV, 38a-49b).

Nu wordt de vraag besproken, waar Harşa-Wijaya moet ondergebracht worden, nu het aantal zijner mannen door den terugkeer van de mantri's uit Malayu zoozeer toegenomen is. Aan den eenen kant heeft de koning bezwaar tegen een nieuwe vestiging in Singhasāri, want dan zouden ze ver van Daha verwijderd zijn en zou hij zich in Daha zeer eenzaam voelen; aan den anderen kant echter is er voor hen geen plaats genoeg in Daha zelf. De patih doet een oplossing aan de hand: de koning kan Harṣa-Wijaya het boschterrein van Trik ter beschikking stellen, daar dit aan de rivier ligt en gemakkelijk vanuit Daha, waar het bovendien niet ver vandaan ligt, te bereiken is. Harṣa-Wijaya is met dit voorstel, dat ook 's konings goedkeuring

wegdraagt, zeer ingenomen. De koning meent, dat het dan maar het beste is, dat Harsa-Wijaya dadelijk den volgenden dag met zijn manschappen naar het nieuwe gebied vertrekt. Vervolgens wordt de groote andiëntie opgeheven. Harsa-Wijaya en de zijnen keeren terug naar den tuin Bagenda, waar het feest nog eenigen tijd voortduurt en waar de kadehan zich o.a. een tijd vermaken met zich te verdiepen in het vraagstuk, wie de man zal worden van ratna Kesari, de prinses van Daha (IV. 50a—63a).

Den volgenden dag smurt Harşa-Wijaya Wirondaya naar Madhura om Wîrarāja van den stand van zaken op de hoogte te brengen. Hijzelf neemt afscheid van den koning om zich met zijn mannen naar het woud van Trik te begeven. Daar aangekomen laat hij onmiddellijk beginnen met het outginnen van de woeste gronden. Het werk wordt zeer vergemakkelijkt, doordat Wiraraja met mannen en gereedschappen naar de nieuwe nederzetting komt om bij het ontginningswerk behulpzaam te zijn. Naar bittere maja-vruchten, die door een aantal ontginners gevonden en opgegeten worden, wordt de nieuwe nederzetting Maja-Pahit of Wilwa-Tikta genoemd. Maja-Pahit ontwikkelt zich voorspoedig; weldra verzoekt Harsa-Wijaya koning Jaya-Katong hem verlof te willen geven om zich er voorgoed te vestigen. De koning verleent de gevraagde toestenming; wel is hij zich bewust van het gevaar, dat hem mi gaat dreigen, maar hij geeft er niet om, daar immers toch in dit leven voor- en tegenspoed elkaar afwisselen (IV, 63a-67b).

De adhipati van Madhura keert naar Oost-Madhura terug. Geruime tijd verloopt. Harsa-Wijaya leeft met Daha in de beste verstandhouding, maar tracht intusschen door geschenken enz. de mantri's van Daha op zijn hand te krijgen (IV, 68).

Op zekeren morgen stelt de prins rangga Lawe de vraag, of nu niet langzamerhand de tijd gekomen is voor een opstand tegen Daha. Rangga Lawe is van meening, dat men niet zoo maar zonder eenige reden kan gaan vechten: dat zou ondankbaarheid zijn tegenover den koning. Hij stelt voor den koning per bode den eisch te stellen om råden Pusparaçmi, de jongste prinses van Singhasåri, aan hem, Harşa-Wijaya, nit te leveren; het niet inwilligen van dezen eisch zon een geschikte casus belli zijn. Sora voelt meer voor een opstand zonder meer, het zon eens kunnen gebenren, dat Jaya-Katong den eisch van den prins wêl inwilligde! Den casus belli leveren immers de vroeger door Jaya-Katong bedreven wandaden wel op! Gajah-Pagon en Lěmbu-Pětěng zijn het met Sora eens. Nambi echter pleit

voor verstandig beleid; hij stelt voor te trachten eerst de mantri's van Java-Katong tot afval over te halen en vervolgens Kadiri in te sluiten en uit te hongeren. De koning kan op die wijze gedwongen worden zich over te geven, waarna Harsa-Wijava uit dankbaarheid voor de vroeger verleende gastvrijheid en andere gunstbewijzen zich tevreden zou kunnen stellen met het vragen van de nitlevering van de beide prinsessen, Pusparaçmi en ratna Kesari. Pědang verwacht niet veel van het plan de mantri's van Daha tot afval van den koning te bewegen; hij voelt meer voor een open, eerlijken strijd. Siddhi, Pañji-Amarajaya, Jaran-Waha, Kébo-Bungalan en Kébwanabrang sluiten zich bij hem aan. Dan verklaart rangga Lawe zich met het plan van laatstgenoemden te kunnen vereenigen, doch stelt voor toch eerst nog een bode naar Wiraraja te zenden om hem van de plannen op de hoogte te stellen en zijn advies te vragen. Immers, het advies van den adhipati van Madhura is hun ook den vorigen keer van groot nut geweest, en opstand tegen Java-Katong sluit toch altijd een zeker risico in zich. Harşa-Wijava vereenigt zich met deze zienswijze en zendt Lembu-Peteng naar Madhura. Deze gaat op weg en komt weldra op Madhura aan (IV, 69a-77b).

Wanneer Wîrarāja verneemt, wat er gaande is, stelt hij een beter plan voor. Hij is bevriend met den koning der Tatar's en zal diens hulp vragen tegen Daha. Als belooning zal hij hem ratna Kesari, de prinses van Daha, in het vooruitzicht stellen. Lëmbu-Pëtëng vraagt hij Harsa-Wiiaya te willen verzoeken nog één maand te wachten, op de Tatar's én op de Madhureezen. Met deze boodschap komt Lëmbu-Pëtëng te Maja-Pahit terug, waar blijkt, dat Harsa-Wijaya met Wîrarāja's voorstel meegaat (IV, 77b—82a).

De tijd, die nog verloopen moet voor de komst van de Tatar's en de Madhureezen, wordt in Maja-Pahit gebruikt om het huwelijk te vieren van Harsa-Wijaya en Puspawatī. Beschrijving van het feest en van de huwelijksvoltrekking (IV, 82a—111b).

Na eenigen tijd komen Wiraraja en zijn gezin te Maja-Pahit aan, terwijl de Tatar's te Canggu landen Jaya-Katong krijgt bericht, dat de Tatar's tegen Daha willen oprukken. Hij rocpt zijn manschappen op en deelt hun mede, dat er Tatar's geland zijn en dat zij een versterking opgeworpen hebben ten Westen van Canggu, in de lurah Janggala. Hij stelt voor tegen den vijand op te trekken. De patih raadt dit af en uit de meening, dat de Tatar's toch wel in hun verderf zullen loopen. De demning vocht, juist als de koning, meer voor een onmiddellijken aanval, doch de råden aln en de tuhan sirikan

DL 88

ontraden dit; zij hebben vernomen, dat Maja-Pahit en het geheele gebied ten Oosten van de těgal Bobot-Sāri (Bobot-Sěkar) in opstand zullen komen, gesteund door Wīrarāja en zijn Madhureezen; hun vroegere voorspelling is dus uitgekomen. Tuměnggung Mṛgapati is er voor om niettemin aan te vallen: de kṣatriya's van Daha zullen hun plicht weten te doen en hun roeping weten te volgen. Ook voor den koning blijkt dit laatste argument het zwaarst te wegen; hij wil aanvaarden, wat sang hyang Widhi voor hem weggelegd heeft; zeven generaties hebben nu te Kadiri geregeerd, en het is dus tijd, dat de hegemonie op een andere kraton, in casu die van Maja-Pahit, overgaat (V, 8b); hij besluit derhalve ten strijde te trekken en zal zich reeds den volgenden ochtend naar Bobot-Sāri begeven (V, 1a—11b).

Jaya-Katong deelt den kraton-vrouwen mede, wat er gebeurd is, en zegt, dat hij besloten heeft den volgenden dag ten strijde te trekken. Zij uiten haar verontwaardiging over Harṣa-Wijaya's ondankbaarheid. Ook Puṣparaçmi is zeer bedroefd over diens afval; de koningin troost haar en vraagt haar trouw te blijven aan haar en aan ratna Kesari (V, 12a—20b).

Te Maja-Pahit is Harṣa-Wijaya juist in een gesprek gewikkeld met Puṣpawatī, wanneer hem door Rāgânurida medegedeeld wordt, dat Wīrarāja en de patih van de Tatar's hem wenschen te spreken. De patih komt hem in kennis stellen van het feit, dat de Tatar's zich te Jung-Galuh bevinden, dat zij een versterking gebouwd hebben ten Noorden van de tĕgal Bobot-Sāri en dat het gebied rondom Canggu in hun handen is. Nu komt hij informeeren, wanneer Harṣa-Wijaya tegen Daha kan optrekken. De afspraak, dat de prinses van Daha aan den vorst der Tatar's afgestaan zal worden, wordt door Harṣa-Wijaya bekrachtigd. Verder besluiten zij, dat den volgenden ochtend heel vroeg de Tatar's vanuit het Noorden, de troepen van Maja-Pahit vanuit het Oosten en de Madhureezen vanuit het Zuiden naar de tĕgal Bobot-Sāri op zullen trekken (V, 20b—35b).

Harṣa-Wijaya maakt Dara-Pětak tot zijn vrouw en brengt den nacht door bij Dara-Jingga (V, 35b—53a).

Het leger van Maja-Pahit trekt ten strijde, ongeveer sawarūthī (of sawarūthi ⁴¹)) sterk, en komt op de těgal Bobot-Sāri aan, waar ook de legers van de Tatar's en van Wīrarāja arriveeren (V. 53b—63a).

Intusschen heeft ook Jaya-Katong voorbereidende maatregelen getroffen. Te Daha houdt ieder er rekening mee, dat de strijd verloren zal worden. De troepen van Kadiri breken op en komen op het slagveld aan, waar zij de tegenpartijen reeds in slagorde geschaard

vinden. De mantri's van Daha blakeren van strijdlust; vooral op Harsa-Wijava hebben zij het gemunt. De parâdhipati añjuru 42) vechten op het Noordelijk front, de mantri araraman op het Zuidelijk en de massa van het leger tegen de troepen van Maja-Pahit op het Oostelijk front. Den koning zelf wordt gevraagd niet mede te strijden. In de nu volgende gevechten, waarin soms de mannen van Kadiri. meestal echter die van Maja-Pahit succes hebben, verslaat Kebo-Bungalan van Maja-Pahit Gagak-Wiruddha, den zoon van den tumenggung van Daha, Kebo-Anabrang Bañak-Wiranada, den zoon van Daha's děmung, Sora tuměnggung Mrgapati, Nambi děmung Wīrakrtī, Pēdang Lēmbu-Wīrāntaka, den zoon van Mahāpati, Dangdi Gajah-Wīrândaru, den zoon van Mahisa-Rubuh, Siddhi Mahāpati, Gajah-Pagon Kěbo-Rubuh, Lěmbu-Pětěng rangga Sucitra, den oudsten zoon van den patih van Daha, Paŭji-(A)marājaya Citragati. diens jongsten zoon, rangga Lawe den patih van Daha, Mundarang, en Harsa-Wijaya zelf den räden alu, den tuhan sirikan en ten slotte ook den rāden ārva van Daha. Terwijl de Maja-Pahitsche troepen deze overwinningen behalen, verslaan de Tatar's de adhipati añjuru en de Madhureezen de(n) mantri araraman (V, 63a-124b).

Wanneer den koning van Daha gerapporteerd wordt, dat zijn legers verslagen zijn, besluiten hij en zijn mantrī wṛddha zich ook in den strijd te werpen. Wanneer zij tegenover de ridders van Maja-Pahit komen te staan, durven dezen uit eerbied voor den koning niet de wapens tegen hem en zijn geleiders op te nemen. Ook Harṣa-Wijaya weet niet, welke houding hij aan moet nemen tegenover den man, die hèm zooveel weldaden bewezen heeft. Op zijn olifant gezeten komt Jaya-Katong recht op Harṣa-Wijaya af, verheugd, dat hij door hem gedood zal worden. Dan ziet hij echter een witten manuk saraga ⁴³) om een waringin vliegen en in het luchtruim verdwijnen. Hij begrijpt dan, dat dit een vingerwijzing voor hem is. Hij verdiept zich in yoga en diepzinnige overpeinzingen en verdwijnt dan, juist als vroeger Dangdang-Gendis, vanaf zijn zitplaats boven op den olifant in het luchtruim. Natuurverschijnselen treden op bij zijn verdwijnen (V, 125a—131a).

Na het verdwijnen van den koning vechten de mantrī wrddha zich dood; de rangga en de manguri worden gedood door Lĕmbu-Pĕtĕng en Gajah-Pagon; ook de dhyakṣa en de kanuruhan sneuvelen. De overgeblevenen vluchten of vragen om lijfsbehoud (V, 131b—135a).

Onder een grooten waringin rusten Harṣa-Wijaya, zijn gezellen en Wīrarāja van Madhura uit van de vermoeienissen van den strijd en beraadslagen over wat hun nu te doen staat. De adhipati van Madhura raadt Harsa-Wijava aan zich eerst zoo snel mogelijk in het bezit te stellen van de te Daha vertoevende prinsessen. Harşa-Wijava zendt dan een bode naar den vorst der Tatar's om hem te verzoeken naar zijn versterkte plaats terug te keeren, terwijl hij intusschen de lijken der gevallenen zal verbranden. Hij begeeft zieh vervolgens naar Daha, waar alles in opsehudding is. Bij de wijil pisan 44) aangekomen ziet hij, dat de geheele natar vol lijken ligt: de kraton-vrouwen zijn Java-Katong in den dood gevolgd, ook ratna Kesari. Alleen Pusparaçmi is overgebleven; haar hebben de koningin en de prinses van Daha niet toegestaan zich te dooden, daar immers Harsa-Wijaya nog in leven was. Harsa-Wijaya vindt nu zijn vroegere verloofde terug en laat haar door Lembu-Peteng, Iaran-Waha en Pañji-Amarājaya naar Maja-Pahit brengen, langs den weg, die van Kadiri Zuidwaarts tot Trīṇi-Panti voert en vandaar Oostwaarts. Aan Siddhi geeft hij opdracht de lijken van de kratonvrouwen te verzorgen en te verbranden. Hijzelf keert naar Bobot-Sāri terug en zoekt Wīrarāja weer op (V, 135b—156b).

De vorst der Tatar's verneemt, dat Harşa-Wijaya een prinses van Daha naar Maja-Pahit heeft laten brengen en meent, dat dit een schending van de afspraak beteekent. Daarom stuurt hij zijn patih, zijn děmung en zijn tuměnggung uit om Harşa-Wijava aan de overeenkomst te herinneren en de prinses(sen) op te eischen. Zij komen op de těgal Bobot-Sāri aan en brengen den Javaanschen bondgenoot de boodschap van hun heer over. Wanneer Harsa-Wijava niets weet te antwoorden, worden de afgezanten boos en beschuldigen hem van woordbreuk; zij zeggen liever ter plaatse te willen omkomen dan met leege handen tot hun heer terug te keeren. Wîraraja maakt hun dan duidelijk, dat er een misverstand in het spel is en dat van woordbreuk van de zijde van Harşa-Wijaya geen sprake kan zijn, omdat de bewuste prinses haar vader in den dood gevolgd is; een geheel onvoorzien geval dus. De boden nemen hiermee genoegen en gaan het hun heer rapporteeren De vorst der Tatar's is teleurgesteld, omdat zijn expeditie naar Java nu in het geheel geen resultaten voor hem heeft opgeleverd. Wanneer hij dan echter spoedig daarop van een spion verneemt, dat Harşa-Wijaya toeh een prinses uit Kadiri naar Maja-Pahit heeft laten brengen via Trini-Panti, verkeert zijn teleurstelling in woede en hij geeft den Tatar's bevel om dadelijk tegen Maja-Pahit op te trekken. De patih bewerkt, dat hij zal wachten tot den volgenden dag. Men besluit om dan verder te trekken naar Bubat, vanwaar de patih naar Harsa-Wijaya's kraton zal gaan om nogmaals de beloofde prinses op te eischen; wordt ze niet uitgeleverd, dan zullen de Tatar's Maja-Pahit verwoesten (VI, Ia—9b).

Intusschen zijn Harsa-Wijaya en Wîrarāja te Maja-Pahit aangekomen. Daar heeft Puspawati het gerucht vernomen van de overwinning; bovendien weet zij haar medevrouwen te vertellen, dat Pusparaçmi naar Maja-Pahit onderweg is; zij stelt voor den overwinnaar feestelijk te verwelkomen. Dara-Pětak juicht haar voorstel toe, doch Dara-Jingga klaagt er over, dat zij slechts verlangen kan naar de komst van haar vader. Puspawatī tracht Dara-Jingga te troosten, en zegt, dat Harşa-Wijaya stellig bereid zal zijn den koning van Malayu — op hem schijnt het çrī narendra van VI, 14a betrekking te hebben — naar Maja-Pahit te laten komen, wanneer zij hem dat vraagt. Dan arriveert Pusparaçmi, nog zeer bedroefd over den dood van de koningin van Daha en van ratna Kesari. Ook de anderen geven uiting aan haar deernis met het lot dier beide edelvrouwen (VI, 91—19b).

Wanneer Harşa-Wijava te zamen met Wîraraja en in het bezit van een grooten krijgsbuit te Maja-Pahit aangekomen is, uit hij den wensch om den volgenden dag den vorst der Tatar's een groot deel van dien buit aan te bieden. Wirarāja raadt den prins aan den Tatarvorst als bewijs van vriendschap uit te noodigen naar Maja-Pahit te komen Rangga Lawe deelt dan echter mede vernomen te hebben. dat hij heel boos is over Harsa-Wijaya's vermeende schending van de gemaakte afspraak en dat hij op weg is naar Maja-Pahit om de kraton te verwoesten, wanneer zijn eisch tot untlevering der prinses niet ingewilligd zal worden. Harsa-Wijaya is verontwaardigd; hij wil zijn afspraak wel nakomen, doch de prinses, waar het om gaat. is gestorven en met Pusparaçmi was hij reeds verlooid, toen ze nog prinses van Singhasari was; hij zal liever sterven dan opnieuw afstand van haar te doen. De kadehan betuigen met deze opvatting hun instemming: Sora en Nambi stellen voor de versterkingen van de Tatar's te verwoesten, doch Wîrarâja spoort tot voorzichtigheid aan. Hij is er voor eerst te trachten de Tatar's er van te overtuigen. dat de beloofde prinses inderdaad gestorven is en dat de naar Maja-Pahit gebrachte prinses heelemaal buiten de afspraak staat. Niettemin moet Harşa-Wijaya veiligheidshalve overal troepen opstellen om de Tatar's van alle kanten te kunnen aanvallen, wanneer zij niet naar rede zullen willen luisteren. Zoo wordt besloten (VI, 19b-27a).

Bij zijn komst in de kraton wordt Harşa-Wijaya verwelkomd door

zijn vier gemalinnen. Daarna leidt hij Puṣparaçmi in het huwelijk in (VI, 27b—51b).

In de kraton van Maja-Pahit worden de keurtroepen (sinělir, wong jayasāri ⁴⁵), rajasa) opgesteld. Zij krijgen bevel niet dadelijk aan te vallen, doch af te wachten, of de Tatar's misschien blijk zullen geven van kwaadwilligheid. De Tatar's trekken intusschen van Canggu naar Bubat. Vandaar worden de patih, de děmung en de tuměnggung naar Maja-Pahit gestuurd (VI, 52a—53b).

Wanneer Harşa-Wijaya het krijgsgeschreeuw der Tatar's hoort, schrikt hij op, want Maja-Pahit is nu in een gevaarlijke situatie gekomen. Hij vertelt Pusparaçmi, wat de bedoeling der Tatar's is en vraagt haar, of zij bereid zou zijn met hun vorst te trouwen. Wanneer zij echter verklaart liever bij hem te blijven of desnoods naar Daha teruggezonden te worden, zegt hij slechts geschertst te hebben (VI, 55b—59a).

Intusschen zijn de Tatar's met groot lawaai tot in Maja-Pahit doorgedrongen en roepen luid hun eisch — uitlevering van de prinses van Daha — uit. De Maja-Pahitters houden zich eerst kalm, maar vallen aan, wanneer de Tatar's in de earangvang kawat willen doordringen. Een verbitterde strijd wordt gestreden, waarin ten slotte de Tatar's worden verslagen. Ze vluchten, worden nagezet, in Bubat omsingeld en grootendeels afgemaakt; hun vorst sterft ten Zuiden van de dharma ⁴⁶) onder een puşkara-boom ⁴⁷). De overigen geven zich over. Daarna worden de lijken verbrand (VI, 59b—66b).

Wīrarāja stelt nu voor een bode te zenden naar Hemagiri ⁴⁸) om mpu Çāntasmṛti uit te noodigen naar Maja-Pahit te komen om voor de stad het reinigingsoffer op te dragen en Harṣa-Wijaya de abhiṣeka te verleenen, daar geen land welvarend kan zijn, wanneer er niet een vorst van kṣatriya-bloede en gewijd met het abhiṣeka-ceremoniēel aan het hoofd staat. Harṣa-Wijaya belast Nambi, Kĕbo-Bungalan en Kĕbwânabrang met deze zending (VI, 67a—69b).

Alles is nu pais en vree. De vier gemalinnen van den vorst zijn cendrachtig en tevreden, het land welvarend (VI, 70a—75b).

Na anderhalve maand komen de gezanten uit Himagiri terug met Çāntasmṛti, die door zijn leerlingen, onder wie wangbang Widyājñāna de voornaamste is, vergezeld wordt. Zij worden hartelijk welkom geheeten te Maja-Pahit en genieten er alle mogelijke gastvrijheid. Op 15 Kārttika ⁴⁹) heeft dan de plechtigheid van de abhiṣeka des konings en zijner vier gemalinnen plaats. De koning krijgt den naam ⁵⁰) Kṛtarājasa. Na afloop van de abhiṣeka-plechtigheden vraagt de koning

Çāntasmṛti in Maja-Pahit te willen blijven. Deze zegt het voorstel niet te kunnen aannemen; wel wil hij echter wangbang Widyājñāna tot Harṣa-Wijaya's beschikking stellen. Op 's konings verzoek geeft Çāntasmṛti hem vervolgens een vermaning, waarin hij uiteenzet, op welke wijze een koning goed regeeren kan (VI, 75b—113b).

De kadehan worden nu tot hooger rang bevorderd. Rangga Lawe wordt patih amangku-bhūmi en breidt in deze functie het rijk van zijn koning zeer uit. Nambi wordt dĕmung, Sora tumĕnggung enz. enz. De adhipati van Madhura krijgt volgens de op Madhura gemaakte afspraak de helft van het rijk en vestigt zich te Lamajang (VI, 114a—115b).

Na eenigen tijd keert Çāntasmṛti naar zijn kluis terug (VI, 117a). De koning regeert in voorspoed. Ook de nusântara, Bali, Tatar, Tumasik, Sampi, Koci, Gurun, Wandan, Tañjung-Pura, Dompo, Palembang en Makasar, onderwerpen zich aan hem (VI, 117a—119b).

ENKELE AANTEEKENINGEN.

1. De inleiding van de Kidung Harṣa-Wijaya is al dadelijk merkwaardig om de vermelding van bhaṭṭāra Narasingha als voorganger van koning Kṛṭanagara. Dit is dezelfde persoon, dien wij in de Pararaton aantreffen als medekoning van Wiṣṇuwardhana met den titel ratu angabhaya, terwijl de Nāgarakṛṭāgama van hem zegt, dat hij deelde in het koningschap van Wiṣṇuwardhana, maar zonder daarbij zijn titel te noemen. Krom heeft er herhaaldelijk de aandacht op gevestigd ⁵¹), hoe merkwaardig het is, dat Wiṣṇuwardhana reeds in 1254 zich daadwerkelijk door zijn zoon heeft laten opvolgen en dat hij zich de volgende veertien ⁵²) jaar geheel op den achtergrond heeft gehouden. In onze kidung is van Wiṣṇuwardhana in het geheel geen sprake meer; hier regeert Narasingha en pas bij zijn dood kan Kṛṭanagara de regeering aanvaarden, maar slechts om het bestuur te voeren, zoolang Narasingha's eigen zoon, Harṣa-Wijaya, onmondig is.

Zonder aan de juistheid te tornen van de hypothese, die Krom ter verklaring van de merkwaardige verhouding tusschen de drie koningen opgesteld heeft ⁵³), zou ik de vraag willen opperen, of er — althans voor de latere Javanen en Balineezen — geen samenhang kan hebben bestaan tusschen het op den voorgrond treden van Narasingha en zijn zoon en Narasingha's titel ratu angabhaya; of, de vraag anders gesteld: of deze titel, dien de Nāgarakṛtāgama niet

geeft, wellicht niet pas ontstaan is in later tijd, toen men Narasingha's eigenaardige positie als medekoning en die van zijn zoon als stamheer van de dynastie van Maja-Pahit post eventum te verklaren had.

Poerbatjaraka's verklaring van angabhaya 54) kan mij weinig bevredigen; zijn gelijkstelling van het woord met het N.J. angabdi doet zonderling aan, en het ware te wenschen geweest, dat hij bewijsplaatsen had gegeven, waaruit kon blijken, dat de thans geldende afleiding van abdi -- een woord, waar inderdaad wel wat vreemds aan is 55) -- onjuist is. Krom 56) gaat mee met de verklaring van Poerbatjaraka op grond van Kern's vertaling van het angabhava van Nāg., XLII, 2a. Het is echter de vraag, of Kern's vertaling met "veiligheid zoeken" (van Sk. abhaya = "afwezigheid van gevaar") te handhaven is. Ik acht het niet onmogelijk, dat en het angabhava van Nāg., XLII, 2a, èn het angabhaya van de door v. d. Tuuk geciteerde Wirātaparwa-plaats (KBW., II, 371 rechts. r. 5 v.o.), waarop reeds Jonker in dit verband de aandacht heeft gevestigd 57), èn het angabhaya in ratu angabhaya in verband is te brengen met kabhayan in den zin van "magisch-gevaarlijk". Dat de slot-n hier ontbreekt, kan gereedelijk verklaard worden uit het feit, dat in het oudere Jayaansch de vorming van abstracta, die nu alleen met behulp van het praefix ka- en het suffix -an geschiedt, ook met ka- alleen geschiedde 58). Van zulk een kabhaya afgeleid kan angabhaya beteekenen "iemand als kabhaya beschouwen", derhalve "iemand diepen eerbied betuigen", een vertaling, die bruikbaar is voor de geciteerde Nāgarakrtāgama- en Wirātaparwa-plaats, maar ook "als kabhaya optreden". Uit Kid. Harşa-Wijaya, I, 29b, blijkt ook het bestaan van de functie van mantri angabhayan, tot welke waardigheid Wirakrti verheven wordt na zijn aftreden als tumenggung, een functie, die, naar het verband te oordeelen, in aanzien op één lijn gesteld mag worden met die van opperrechter en die van gouverneur van Madhura. Dit angabhayan lijkt mij de verklaring van angabhaya als boven gegeven te steunen, terwijl het tevens er voor pleit, dat kabhaya(n) hier nog de oude, algemeenere beteekenis heeft en nog niet de meer speciale beteekenis van het nieuwere Javaansch heeft gekregen 59).

Hoe Narasingha — gesteld, dat deze verklaring van angabhaya te aanvaarden zon zijn — aan den titel ratu angabhaya gekomen kan zijn, blijkt ons nergens uit. Is het een titel, die aanduidt, dat de drager er van in de oogen der Javanen bijzondere kwaliteiten bezat, die hem van den gewonen vorst onderscheidden? De gegevens, die over hem beschikbaar zijn, laten ons niet toe deze vraag te beant-

woorden; ook Kidung Arok B (Kidung Pararaton B), die voor de periode van Rangga (W)uni — Wiṣṇuwardhana wat uitvoeriger is dan de door Brandes uitgegeven prozaredactie van de Pararaton, verspreidt hier geen licht in de duisternis ⁶⁰). M.i. zal men er echter goed aan doen bij verder onderzoek in zake het angabhaya-schap van Narasingha in het bijzonder rekening te houden met het feit, dat Narasingha — in tegenstelling tot Wiṣṇuwardhana — uit het geslacht van Rājasa (ken Angrok) was gesproten en een van de voorouders der koningen van Maja-Pahit was ^{60a}).

2. In de beschrijving van de regeering van Kṛtanagara verschilt de Kidung Harṣa-Wijaya van de proza-Pararaton hierin, dat van een kalana Bhaya in de kidung niet gesproken wordt. — De motiveering, die hier van de Pamalayu gegeven wordt, zou geheel in het kader van de Pararaton passen. maar ontbreekt daar toch geheel, evenals in de Pararaton ontbreken de namen van de leiders dier onderneming, welke slechts in deze kidung volledig vermeld worden. De voorstelling van de Kidung Harṣa-Wijaya, dat Kĕbo-Anabrang, die elders ⁶¹) slechts als de overwinnaar van deze expeditie genoemd wordt, reeds in het begin van den veldtocht een der leiders was, verdient onze aandacht.

Opgemerkt moge worden, dat pañji A(ng)rāgani, die in de Kidung Rangga Lawe ⁰²) als collega van Kěbo-Aněngah genoemd wordt en die vermoedelijk ook in de proza-Pararaton als apart persoon vermeld wordt ⁶³), niet in de Kidung Harṣa-Wijaya voorkomt.

Dat aan Kṛtanagara de bedoeling toegeschreven wordt om zich na de troonsbestijging van Harṣa-Wijaya aan het geestelijke leven te wijden (ambhagawān, "als bhagawān — geestelijk heer leven"), is minder belangrijk dan men op het eerste gezicht zou kunnen meenen, daar in verwante kidung's herhaaldelijk iets dergelijks vermeld wordt ⁶⁴); toch kan het zijn nut hebben er hier nog even de aandacht op te vestigen in verband met wat de Nāgarakṛtāgama ⁶⁵) zegt van Kṛtanagara's belangstelling voor philosophische studiën. De naam Çiwa-Buddha, die in de proza-Pararaton aan Kṛtanagara gegeven wordt en die wellicht bovenbedoelde mededeeling van de Nāgarakṛtāgama indirect bevestigt, komt intusschen in de Kidung Harṣa-Wijaya niet voor.

3. Nieuw is ook het verhaal, dat hier van Jaya-Katong gedaan wordt. Het heeft al eerder de aandacht getrokken, dat ondanks

Kṛtanagara's imperialistische politiek, welke o.a. de verovering van Bali en Malayu ten gevolge heeft gehad, toch op Java zelf — en dat nog wel op vrij korten afstand van Singhasāri — het Kadirische rijk onder een eigen vorst is blijven voortbestaan ⁶⁶), machtig genoeg om voor Singhasāri fataal te worden. De hier gegeven verklaring, dat Java-Katong zijn positie te danken had aan den koning van Singhasāri — die daarmee geheel naar klassieke voorbeelden gehandeld zou hebben ⁶⁷) —, lijkt mij geenszins onaannemelijk.

- 4. De geschiedenis van het verraad van Wirarāja komt in hoofdzaken overeen met de lezing van de Pararaton. In onze kidung wordt van de afkomst van Wiraraja, die volgens de Pararaton en de Rangga Lawe zijn geheele carrière aan Krtanagara had te danken en van wien deze dus de grootste toewijding en trouw had mogen verwachten, met geen woord gerept. Wel laat de dichter, in overeenstemming met wat de proza-Pararaton en de Rangga Lawe mededeelen, uitkomen, dat Wīrarāja's gedrag hem ingegeven was door zijn gegriefdheid over de persoonlijke beleediging, die Krtanagara hem aangedaan had door hem te noodzaken zich uit de directe leiding der staatszaken terug te trekken, maar aan den anderen kant kent hij hem toch de bedoeling toe om Harsa-Wijaya op den troon te helpen, wanneer zijn intrige tegen Krtanagara gelukt zal zijn, en laat hem dus de verdienste van meegewerkt te hebben aan de vervanging van het slechte bewind van Krtanagara - slecht volgens de latere traditie natuurliik 68) — door dat van Harşa-Wijaya, Wirondaya, Wīrarāja's zoon, is mij van elders niet bekend 69).
- 5. Meer sympathie dan voor Kṛtanagara toont de dichter voor den koning van Kadiri, Jaya-Katong, die niet alleen in relatieven zin bij vergelijking met zijn ambtsvoorganger Dangdang-Gĕndis n.l. —, maar ook in absoluten zin een voortreffelijk vorst heet te zijn. Deze ophemeling van den vorst van Kadiri krijgt nog meer relief, doordat zij gepaard gaat met een tot driemaal toe herhaalde uiting van minachting jegens den stamvader van het vorstengeslacht van Maja-Pahit, ken Angrok, wien zijn afkomst van lieden van Pangkur, d.w.z. van het niet-adellijke landvolk, verweten wordt: dat de dichter niet zelf deze uiting in den mond neemt, maar ze ten laste van de leden van de Kadirische hofhouding laat, maakt ze er niet minder interessant om. Een paar opmerkingen over de voorkeur voor het vorstengeslacht van Kadiri, die in sommige kringen bestaan schijnt te hebben,

vindt men nog in mijn opstel "Een werkhypothese voor de verdere studie van een deel van de babad voorgesteld", dat in deze Bijdragen gepubliceerd zal worden.

- 6. Van de Kadireezen, die hier genoemd worden, is ons alleen patih Mundarang uit de proza-Pararaton en uit de Rangga Lawe bekend. Wîrasandhi en Mṛgapati zijn onbekende personen, evenals ratna Kesari, van wier bestaan men, gezien het slot van het verhaal en de rol, die de op een prinses beluste Tatar's er in spelen, zou kunnen opmerken "si non è vero, è bene trovato". De aandacht verdienen de titels rāden ārya, manguri, kanuruhan, rangga, rāden sirikan, rāden (mantrī) alu en mantrī araraman, die we in de kidung's, die over Maja-Pahit handelen, voor het grootste gedeelte niet meer voor bestaande ambten terugvinden. Daarentegen komen ze, naar het schijnt, wel vaak voor in de Pañji-verhalen, die ook in Kadiri heeten te spelen. Van de reeks Kadirische mantrī's, die de Pararaton en de Rangga Lawe opsommen, ontbreekt hier elk spoor.
- 7. In de beschrijving van den strijd der Kadireezen tegen Singhasāri, die niet zoo heel veel verschilt van de lezingen van de Pararaton en de Rangga Lawe, komen enkele bijzonderheden voor, die de bedoeling van de Pararaton wellicht op sommige punten verduidelijken. In de eerste plaats doet het verhaal van de kidung, dat patih Něngah Harşa-Wijaya achternagestuurd wordt en pas na den dood van den koning en de zijnen slaags raakt met de Kadirische troepen, een andere interpretatie van Parar. 19, 19-20, aan de hand; sira Kěbo-Těngah apulih, mati ring manguntur kan men vertalen met: ..K.-T. hervatte den strijd (d.w.z. na een onderbreking; of: trachtte te redden, wat er nog te redden viel; of: snelde, sc. van elders, te hulp), maar sneuvelde op de manguntur". Al wordt hier niet gezegd, dat Kěbo-Těngah weggegaan was, het tegendeel blijkt toch evennin; daarbij moet in overweging genomen worden het feit, dat het verhaal van de Pararaton bijzonder beknopt verteld wordt, zooals ik vroeger reeds opgemerkt heb bij het vergelijken van den l'araraton-tekst met dien van de Rangga Lawe 70). Dat even te voren in de Pararaton opgenierkt wordt, dat "Çiwa-Buddha palmwijn dronk met den patih", behoeft niet tegen de lezing van de Harsa-Wijava te pleiten, daar met het Kěbo-Těngah apañjy Arāgani van Parar. 18, 22, twee personen bedoeld kunnen zijn, zooals uit de Rangga Lawe blijkt ⁷¹).

In de tweede plaats laat de Harşa-Wijaya de mogelijkheid open,

1、日本となって、より見れてきて、重要は見ないのではないというとなります。心をなるないのではないできているからで

dat met sawah miring een eigennaam of althans de aanduiding van een bepaalde sawah bedoeld is en niet van een willekeurige sawah. Ik zou er de voorkeur aan geven ⁷²) miring hier te vertalen met "ter zijde van den weg liggend"; het door Brandes gebruikte woord "oploopend" geeft te zeer den indruk van een helling, en dat een sawah uit vakken van verschillend niveau bestaat, is zóó vanzelfsprekend, dat men het niet speciaal met miring behoeft aan te duiden.

Mijn opvatting, dat buntal van Parar. 19, 26, een appellativum is en geen eigennaam ⁷³). wordt door de Harṣa-Wijaya, indien het nog noodig ware, bevestigd; het verhaal van het modderbad, dat de prins van Singhasāri zijn tegenstander, den patih van Kadiri, deed ondergaan, wordt hier eveneens gegeven en zelfs uitgebreid tot Sora en Lawe, maar de anecdote, die er in de Pararaton en in de Rangga Lawe bij verteld wordt ⁷⁴), ontbreekt hier.

Het verhaal van den nachtelijken overval en van het vinden van de oudste der beide prinsessen van Singhasāri door Harṣa-Wijaya verschilt van de lezing der Pararaton slechts hierin, dat in onze kidung van de oudste prinses gezegd wordt, dat zij, toen zij bij het wachtvuur aangetroffen werd, vergezeld werd door haar hofjuffers, ken Bayan en de anderen; een trekje, dat, gezien den toestand van verwarring, waarin Singhasāri na den overval verkeerde, ons eenigszins vreemd zou kunnen lijken, ware het niet, dat wij reeds op de hoogte waren van het feit, dat in deze kidung de invloed der Pañjiromans bijzonder groot is; in de Pañjiromans toch is, bij wijze van spreken, geen avontuur der helden en heldinnen denkbaar zonder de tegenwoordigheid van kadehan of kaka-kaka.

De jongste prinses van Singhasāri was volgens deze lezing bij haar vader gebleven, dien zij in den dood gevolgd zou zijn, zoo het haar vergund ware geworden. Terwijl deze voorstelling der gebeurtenissen in de beide andere traditieboeken niet voorkomt, ontbreekt hier weer het verhaal van de Rangga Lawe ⁷⁵) omtrent de verliefdheid van Jaya-Katong op de jongste prinses van Singhasāri, wanneer zij als gevangene te Kadiri verblijft.

8. Terwijl in de Pararaton en in de Rangga Lawe het plan om naar Wīrarāja van Madhura te gaan aan de gezellen van Wijaya wordt toegeschreven, wordt het hier als afkomstig van Çāntasmṛti, den vroegeren opperpriester van Singhasāri, voorgesteld. Het wonder van de met rijst gevulde kokosnoot, dat zich hier ten huize van Çāntasmṛti heet af te spelen, vindt in de Pararaton en de Rangga

Lawe bij den buyut van Pandakan plaats ⁷⁶). De vraag doet zich voor, of Çāntasmṛti en de buyut van Pandakan dezelfde persoon kunnen zijn; de titel van den laatsten zou bij een geestelijke functie wel kunnen passen ⁷⁷). Er moge in dit verband op gewezen worden, dat in enkele opzichten de lezing van de Harṣa-Wijaya zich dichter dan bij de Pararaton en de Rangga Lawe aansluit bij de Nieuw-Javaansche babad; daarin toch wordt verteld van een ajar (kluizenaar), die op een berg woont, raden Susuruh op zijn vlucht helpt en hem eveneens zijn toekomstige koningschap voorspelt. Deze overeenkomst in verschillende détails van babad en Kidung Harṣa-Wijaya lijkt mij wel merkwaardig ⁷⁸).

Op te merken valt, dat volgens onze kidung Gajah-Pagon mee naar Madhura gegaan is ⁷⁹) en dat het verhaal, hoe Wijaya en de prinses den nacht van de aankomst op Madhura doorbrachten op een sawahdijkje, zittende op den rug van Sora — heeft de klankovereenkomst van sor en Sora het ontstaan van dit verhaal in de hand gewerkt? — ⁸⁰), hier niet voorkomt.

- 9. De ontvangst op Madhura en het verblijf in de woning van Wīrarāja worden op dezelfde wijze voorgesteld als in de Pararaton, evenals Harşa-Wijaya's belofte om later Wīrarāja de helft van zijn rijk af te staan en Wirarāja's raad aan den prins, dat hij trachten moet door het winnen van Jaya-Katong's gunst zijn onafhankelijkheid weer te verwerven. In onze kidung is het niet een door Wīrarāja uitgezonden bode, die voor Harsa-Wijaya Jaya-Katong's toestemming verkrijgt om zich in Kadiri te vestigen, doch trekt deze zelf op goed geluk, nog wel vergezeld van de oudste prinses van Singhasāri, naar Canggu, vanwaar hij dan rangga Lawe en den akuwu van Canggu naar Daha zendt om zijn vestiging aldaar mogelijk te maken en voor te bereiden. De romantische beschrijving van het weerzien van Wijava en de jongste prinses van Singhasāri en de daarop volgende uitwisseling van symbolische geschenken, die de vierde zang van de Rangga Lawe ons te lezen geeft 81), ontbreekt hier; in deze kidung zijn het de twee naar elkander smachtende zusters, die voor het sentimenteele element in het verhaal zorgen.
- 10. Een van de belangrijkste afwijkingen van de lezing van de Pararaton en de Rangga Lawe biedt deze kidung in zijn voorstelling van de terugkomst der troepen, die tegen Malayu gestreden hadden. Ik wil er aan herinneren, dat als resultaat van de vergelijking van de

The second of the second secon

Pararaton en de Rangga Lawe te boeken viel de opvatting, dat de Rangga Lawe, ontdaan van zijn romantische inkleeding, een traditie geeft, welke naast die van de Pararaton heeft gestaan en niet daarvan afhankelijk is ⁸²); welke lezing de voorkeur verdient, is slechts dan uit te maken, wanneer betrouwbaarder gegevens, als de oorkonden, de Nāgarakṛtāgama of de Chineesche berichten, dezelfde feiten mededeelen, die wij uit de traditieboeken kennen. Voor het geschiedkundig onderzoek zijn natuurlijk die gedeelten van de traditieboeken het belangrijkst, welke gebeurtenissen verhalen, waarover wij uit andere bronnen niet ingelicht worden. Dit nu is het geval met de mededeelingen der traditieboeken omtrent de stichting van Maja-Pahit.

De Pararaton en de Rangga Lawe wijken hier in hoofdzaken niet van elkaar af. Wijaya vraagt, wanneer hij een tijd lang in Kadiri is geweest en op het tournooi van den Galangan-dag de kracht der Kadireezen heeft leeren kennen, Jaya-Katong om de woeste gronden van Trik, in de Rangga Lawe onder het voorwendsel ze tot jachtgebied van den koning te willen maken. Jaya-Katong willigt dat verzoek in. Nadat daarop Wīrarāja's Madhureezen in het gebied van Trik een nederzetting aangelegd hebben, die den naam Maja-Pahit krijgt, vestigt zich Wijaya daar, maakt zich er snel weerbaar zonder dat Jaya-Katong het bemerkt en acht zich al spoedig sterk genoeg om den koning van Kadiri te verslaan. Op Wīrarāja's advies accepteert hij echter de hulp der Tatar's, die hem stellig de overwinning heeten te zullen bezorgen.

Naar de voorstelling van deze beide geschriften bracht dus Jaya-Katong tegenover rāden Wijaya dezelfde politiek van bevrediging en verzoening van den vroegeren vijand in toepassing, welke hijzelf destijds, volgens de Harşa-Wijaya, van Kṛtanagara had ondervonden. De mededeeling van de Pararaton ⁸³), dat Wijaya reeds vrij spoedig na zijn aankomst te Maja-Pahit weer tegen Kadiri op wilde trekken, lijkt zonderling, maar wellicht geeft ook hier de beknoptheid van den tekst den lezer een anderen indruk dan de auteur bedoelde te geven In de Rangga Lawe toch ⁸⁴) wordt uitvoerig verteld, hoe Wijaya eerst het nieuwe Maja-Pahit aan een ridderstand hielp en toen pas aan oorlog tegen Kadiri begon te denken. Pararaton en Rangga Lawe stemmen echter hierin overeen, dat zij de voorstelling geven, dat de stichting een vooraf beraamde, tegen Jaya-Katong gerichte daad van Wīrarāja en Wijaya was.

De Kidung Harşa-Wijaya nu geeft een eenigszins ander beeld van de situatie, doordat volgens deze lezing de door Kṛtanagara

tegen Malayu uitgestuurde troepen op Java terugkomen, wanneer Harsa-Wijaya zich nog in Kadiri bevindt. Door deze onverwachte versterking van diens macht wordt het voor Jaya-Katong te gevaarlijk hem in zijn onmiddellijke nabijheid te houden, en gebrek aan beschikbare huisvestingsgelegenheid doet hem het excuus voor zijn verwijdering aan de hand. De nieuwe verblijfplaats van Harsa-Wijaya, het gebied van Trik, wordt hier door Jaya-Katong's patih zelf gekozen, met instemming van den betrokkene, wien immers reeds door Wīrarāja aangeraden was juist dit gebied den koning te vragen. De ligging van de plaats was dan ook voor beide partijen voordeelig. "Niet te ver van Kadiri", zegt Jaya-Katong zelf, "zoodat we elkaar van tijd tot tijd nog eens kunnen zien"; van Kadiri uit zou echter Jaya-Katong langs den waterweg de jonge nederzetting ook dan in korten tijd kunnen bereiken, wanneer het een minder vriendschappelijk bezoek zou moeten zijn. En voor de nieuw te stichten stad zou het een niet te onderschatten belang zijn, dat ze een vrijen uitweg naar zee zou hebben en naar den bondgenoot op Madhura.

Ofschoon de Harşa-Wijaya niet van een bepaalden duur van de Pamalayu spreekt. krijgt men toch den indruk, dat de schrijver zich geenszins den tijd van ruim 17 jaar heeft voorgesteld, die ons als duur dezer groote onderneming uit andere bronnen bekend is. Dezelfde officieren, die uitgezonden zijn, keeren volgens deze redactie ook weer naar Java terug. Dat de leider der expeditie den naam Kěbo-Anabrang, "die overzee is gegaan", reeds gedragen zou hebben vóór zijn zeereis, zooals de Kidung Harşa-Wijaya wil, zou wat wonderlijk zijn, ofschoon niet bepaald onmogelijk.

11. Een ander punt van verschil met de Pararaton en de Rangga Lawe is, dat in de Harşa-Wijaya beide prinsessen van Malayu door Harşa-Wijaya tot vrouw genomen worden, terwijl in de twee andere werken — en ook in de Kidung Pamañcangah — alleen van Dara-Pětak gesproken wordt ⁸⁵). Wel valt het op, dat de eerste omgang van Harşa-Wijaya met Dara-Jingga slechts met enkele woorden vermeld wordt, terwijl de dichter uitvoerig de andere huwelijksvoltrekkingen beschrijft, doch later noemt hij toch weer vier koninginnen van Maja-Pahit, twee prinsessen van Singhasāri en twee prinsessen van Malayu. Het is mogelijk, dat hij het ons uit de Nāgarakṛtāgama bekende feit, dat de eerste koning van Maja-Pahit vier gemalinnen heeft gehad — te recht allen prinsessen van Singhasāri en de eigenlijke erfgenamen van den Singhasārischen troon, daar Kṛtanagara geen

zoon had nagelaten ⁸⁶) —, uit een of andere bron gekend heeft en getracht heeft dit bericht in harmonie te brengen met de opvatting van de latere traditie, die van de Pararaton en de Rangga Lawe, dat er slechts twee prinsessen van Singhasāri waren en daarnaast twee prinsessen van Malayu. Vergelijking der gegevens toont echter m.i. aan, dat er nog een andere mogelijkheid bestaat om de verschillende lezingen der traditie met elkaar in overeenstemming te brengen; de zaak is interessant genoeg om er even bij stil te staan.

De Pararaton deelt de komst van de twee prinsessen van Malayu en wat er met elk van haar gebeurde, zeer beknopt mede (24, 27–30); in Brandes' vertaling (2de ed., p. 92): "Een tien dagen later ongeveer kwamen de troepen, die Malayu waren gaan veroveren, terug, met twee prinsessen. Een van hen, prinses Dara pěṭak, werd door raden Wijaya tot binihaji (sřlir) gemaakt; de oudste, Dara jingga, huwde met (een) dewa en werd de moeder van den koning van Malayu, Tuhan Janaka, wiens kasirkasir Çrî Marmadewa was, en die als koning Aji Mantrolot heette"; om het belang van de passage liet Brandes in een noot (2de ed., p. 92, noot 6) den tekst nog eens extra afdrukken van die woorden, die op Dara-Jingga slaan: alaki dewa apuputra ratu ring Malayu.

Dat dewa in alaki dewa een stuk van een eigennaam zou zijn, komt mij echter minder waarschijnlijk voor, al lijkt mij een zeker verband met het -dewa van de Sumatraansche koningsnamen niet uitgesloten. Alaki dewa kan n.l. beteekenen "zij nam een dewa tot echtgenoot". "zij had een dewa tot echtgenoot" en "zij kreeg een dewa tot echtgenoot". Welke van deze drie vertalingen de voorkeur verdient, is niet zoo gemakkelijk uit te maken. "Zij nam een dewa tot echtgenoot" lijkt mij het minst aannemelijk. Dara-Jingga was als zinnebeeld van Malayu's onderwerping naar Java gebracht, en dat het haar, de buitgemaakte, vrijgestaan zou hebben naar eigen keus te trouwen, is op zijn minst zeer onwaarschijnlijk te noemen.

De vertaling "zij had een dewa tot echtgenoot" zou beteekenen, dat men aannam, dat Dara-Jingga gehuwd was, toen zij naar Java werd gevoerd, en in dat geval zou men stellig verband kunnen aannemen tusschen het dewa van Pararaton 24, 20 en dat van de Sumatraansche koningsnamen: zij zou dan n.l. gehuwd kunnen zijn geweest met iemand uit een geslacht, welks leden op -dewa eindigende namen hadden, zoodat dan ook hun zoon çrī Marmadewa heette ⁸⁸). Deze opvatting zou impliceeren, dat de koning van Maja-Pahit Dara-Jingga niet tot sëlir genomen heeft, omdat zij reeds gehuwd was, en zou niet met de traditie van de Kidung Harṣa-Wijaya in overeenstemming te brengen zijn.

Vertalen wij alaki dewa met "zij kreeg een dewa tot echtgenoot", dan aanvaarden we daarmee een andere voorstelling van den loop van zaken: dat Dara-Jingga, op Java gekomen, niet of niet blijvend door den koning van Maja-Pahit tot sĕlir begeerd is - hetzij, omdat zij zich niet aan haar nieuwe omgeving kon aanpassen, hetzij, omdat zij het niet met haar heer of met haar medevrouwen vinden kon, of om welke reden dan ook —, maar dat zij door hem geschonken is aan een dewa, waarmee dan een ksatriya van hoogen rang bedoeld moet zijn, vermoedelijk iemand uit 's konings onmiddellijke omgeving, gezien het nogal exclusieve gebruik van het woord dewa. Onwillekeurig denken we bij deze voorstelling der zaken aan het verhaal van de Babad Tanah Jawi 89), volgens hetwelk Bra-Wijaya een van zijn echtgenooten van lageren rang, een Chineesche prinses 90), ten gevolge van huiselijke moeilijkheden aan een van zijn zoons bij een andere vrouw Arva Damar, ten huwelijk gaf, en vervolgens Arva Damar met haar, die reeds van hemzelf zwanger was, naar Palembang zond om daar in zijn naam te regeeren; we vragen ons af, of de dewa van Pararaton 24, 29 Dara-Jingga als maagd van den koning kreeg of als door den koning bezwangerde vrouw 91). De traditie, die ons in de Kidung Harşa-Wijaya overgeleverd is, wijst niet op de eerste dezer beide mogelijkheden. In dit gedicht toch wordt uitdrukkelijk vermele! 92) dat Harsa-Wijaya een nacht met Dara-Jingga heeft doorgebracht. Dat haar omgang met den koning slechts in weinig woorden verbaald wordt, terwijl, zooals hierboven reeds is opgemerkt. de liefde van Harşa-Wijaya en zijn drie andere gemalinnen vrij uitvoerig beschreven wordt, dat in de tweede plaats herhaaldelijk vermeld wordt, dat Dara-Jingga zich met haar lot kwalijk verzoenen kon en heimwee naar haar vader bleef koesteren, en dat ten slotte verhaald wordt, dat haar daarom door een van haar medevrouwen

in het vooruitzicht werd gesteld, dat zij wellicht door Harṣa-Wijaya weer met haar vader te zamen gebracht zou worden, dat alles zou opgevat kunnen worden als steun voor de hypothese, dat Dara-Jingga wel 's konings vrouw geworden, maar niet gebleven is.

De mogelijkheid dient dus open te blijven, 1º dat Dara-Jingga's zoon door Harṣa-Wijaya (Kṛtarājasa) verwekt is, maar geboren is na haar huwelijk met den dewa; Aji Mantrolot zou dan officiëel als zoon van Dara-Jingga's man gegolden hebben, zooals raden Patah als zoon van arya Damar gold, maar zal niettemin bekend geweest zijn als een lijfelijke zoon van den koning van Maja-Pahit; 2º dat Dara-Jingga nog voordat zij van den vorst kinderen had gekregen of zelfs zonder dat zij omgang met den vorst had gehad, door Kṛta-rājasa aan den dewa uitgehuwelijkt is en in haar huwelijk met hem aan den zoon het leven geschonken heeft, dien de Pararaton Aji Mantrolot enz. noemt ⁹³).

Vrage: kan het nu soms zijn, dat de dewa van Pararaton 24, 29 een zoon geweest is van Wijaya (Kṛtarājasa) en van die prinses van Singhasāri, die later in de geschiedenis bekend staat als de Rājapatnī? In de oorkonde van de Caṇḍi Jago van 1343 toch noemt zich Ādityawarman, de dan regeerende koning van Malayu, iemand, die gesproten is uit het geslacht van de Rājapatnī ⁹⁴). De moeilijkheid, welke de verklaring van deze betiteling tot dusverre opgeleverd heeft ⁹⁵), zou door deze gissing, welke in de historische traditie eenigen steun vindt, op bevredigende wijze opgelost worden, terwijl eveneens duidelijk zou worden, waarom de koning van Malayu omstreeks dienzelfden tijd onder de Maja-Pahitsche hoogwaardigheidsbekleeders genoemd wordt ⁹⁶): hij zou dan n.l. zelf lid van de koninklijke familie van Maja-Pahit geweest zijn.

Ik voel zelf meer voor "kreeg" dan voor "had", al ontveins ik me geenszins, dat het hierboven geuite slechts een hypothese is, en dat er, ook wanneer men zich met de hoofdzaak zou kunnen vereenigen, nog wel wat moeilijkheden te verklaren over zouden blijven. Een voor de hand liggende vraag is, hoe Jayanagara (Kāla-Gĕmĕt) aan het bewind zou hebben kunnen komen, wanneer er een zoon van een hoofdvrouw van Kṛtarājasa bestond. De beschikbare gegevens laten, voor zoover ik zie, niet toe daarop een bevredigend antwoord te geven, doch dat wil nog niet zeggen, dat er geen plausibele redenen geweest kunnen zijn. Men zou, om deze moeilijkheid te vermijden, als andere mogelijkheid kunnen opperen, dat de dewa een zoon van Kṛtarājasa bij een sĕlir geweest is, van lager rang dan Jayanagara;

kinderen van één man toch plegen alle vrouwen van hun vader "moeder" te noemen ⁹⁷), zoodat Ādityawarman zich ook dan wel een nazaat van de Rājapatnī zou hebben mogen noemen, wanneer hij uit een echtverbintenis van Kṛtarājasa en een van de medevrouwen der Rājapatnī gesproten was; stellig zou de term tadbangçajah van de Caṇḍi-Jago-oorkonde ⁹⁸) in dat geval toch nog veel begrijpelijker zijn, dan wanneer we moesten aannemen, dat hij alleen betrekking heeft op een verzwagering der Javaansche en Sumatraansche koningshuizen via Dara-Jingga en Dara-Pětak ⁹⁹). Den historici moet ik het overlaten deze mogelijkheden, die de Pararaton-tekst in verband met de lezing van de Kidung Harṣa-Wijaya biedt, tegen elkaar af te wegen en de waarde van elk er van aan eventueele andere gegevens te toetsen.

Ten slotte nog een opmerking en een vraag. De opmerking is, dat men er bij verder onderzoek rekening mee zal hebben te houden, dat de Pararaton volstrekt niet spreekt van Dara-Jingga's terugkeer naar Malayu, zoodat het heel wel mogelijk blijft, dat zij pas jaren na haar komst te Maja-Pahit met den dewa van Pararaton 24, 29 getrouwd is, en eveneens, dat zij ôf nooit, ôf pas in haar latere leven teruggegaan is naar haar vaderland. Alleen van hun zoon wordt gezegd, dat hij ratu ring Malayu was, en zelfs ten aanzien van hem bestaat dan nog de mogelijkheid, dat hij niet voortdurend in Malayu verblijf heeft gehouden.

De vraag, die ikzelf hier niet beantwoorden wil, omdat zij buiten het bestek van dit opstel valt, maar die ik belangstellenden ter overweging geef, is deze: Gesteld, dat de hierboven ontwikkelde hypothese omtrent de persoonlijkheid van den dewa van Pararaton 24, 29 aanvaardbaar zou zijn, zou het hierboven vermelde babad-verhaal omtrent Arya Damar en de Chineesche prinses, die naar Palembang trokken, dan soms voor een deel in de geschiedenis van den dewa en Dara-Jingga zijn oorsprong kunnen vinden?

- 12. Het verhaal van het tournooi op het Galangan-feest wijkt slechts weinig af van wat de Pararaton en de Rangga Lawe vertellen. De zelfstandigheid van de Kidung Harṣa-Wijaya blijkt slechts uit kleinigheden, zooals b.v. uit de afwijkende lijst der partners bij het steekspel, afwijkend zoowel van de Pararaton-lijst als van de daarvan weer verschillende lijst van de Rangga Lawe.
- 13. Het verhaal van de stichting van Maja-Pahit vermeldt hier de aanwezigheid van Wīrarāja in de nieuwe nederzetting nog vóór de

komst van Harsa-Wijava. Deze laatste gaat naar zijn nieuwe gebied, wanneer de Madhureesche ontginners met hun werk gereed zijn, op last en dus met instemming van den koning van Kadiri, hoewel deze laatste begrijpt, dat hem voortaan gevaar van de zijde van Maja-Pahit dreigt. Het verschil met de Rangga Lawe is in dit gedeelte van het werk grooter dan dat met de Pararaton; de Rangga Lawe toch verhaalt in het correspondeerende gedeelte het bezoek van Sagara-Winotan, die namens Java-Katong eens komt informeeren, hoe het met de voorbereidingen tot het groote jachtfeest staat, hetwelk Wijaya immers in het gebied van Trik aan het voorbereiden is, en laat hier ook de kennismaking geschieden van Wijava en den zoon van Wirarāja, den lateren Rangga Lawe 100). Niet alleen, dat in onze kidung Sāgara-Winotan niet genoemd wordt, zijn bezoek aan Maja-Pahit zou ook overbodig zijn geweest; en Rangga Lawe is in deze redactie niet de onbekende zoon van Wiraraja, maar een van de kadehan, die met Harşa-Wijaya opgegroeid zijn; Wīrarāja is hier de vader van Nambi 101), als in de Pararaton, en tevens van den van elders onbekenden Wirondaya. Afgezien van de kwestie van de uit Sumatra teruggekeerde troepen en van enkele détails in de beschrijving vertegenwoordigen de Pararaton en de Harsa-Wijava in dit gedeelte van den roman één redactie, en de Rangga Lawe. waarvan de lezing in sommige opzichten gesteund wordt door de Sorândaka, een andere.

14. Bij het gedeelte van de Harsa-Wijaya, dat handelt over de voorbereidingen tot den strijd tegen Kadiri, het raadplegen van Wīrarāja, die zich weer op Madhura bevindt, en het inroepen van de hulp der Tatar's, valt op te merken, dat het hier de prinses van Kadiri is, die de belooning vormt, welke den vorst der Tatar's toegezegd wordt, niet de beide prinsessen van Singhasari. Dat hier behalve de prinses van Kadiri, die eigenlijk een prinses van Singhasāri is, er nog een andere, echte prinses van Kadiri bestaat, maakt niet alleen, dat het eind van het verhaal, dat den strijd met de Tatar's om de toegezegde prinses vertelt, anders van opzet kan zijn dan de correspondeerende gedeelten van de Pararaton en de Rangga Lawe, zooals hierboven 102) reeds is opgemerkt, maar maakt ook, dat Harsa-Wijava in een veel gunstiger daglicht komt te staan dan in de beide andere geschriften; hier toch is van verraad van de zijde van den vorst van Maja-Pahit geen sprake en ligt de schuld van het misverstand nitsluitend bij de Tatar's, die niet willen inzien, dat waar

niet is, de keizer zelfs zijn recht verliest. Ja, dat Harsa-Wijaya hier de rol van de verdrukte onschuld speelt, laat de dichter nog scherper uitkomen door van hem te vertellen, dat hij louter gevoelens van vriendschap voor de Tatar's had gekoesterd, hun vorst een groot deel van den krijgsbuit had willen afstaan en pas tot den strijd tegen zijn bondgenooten in den oorlog tegen Kadıri overging, toen hun eigenzinnige, brutale geweldpolitiek krachtige maatregelen noodzakelijk maakte; maatregelen intusschen, die aan doeltreffendheid niets te wenschen overlieten!

15. Doch we zijn op ons verhaal voornitgeloopen! De vijfde zang van de Kidung Harsa-Wijava begint met de beschrijving van de aankomst der Tatar's en hoe Java-Katong den strijd met hen en met de lieden van Harsa-Wijava en Wiraraja aanbindt. De Pararaton vermeldt in het geheel niet, waar deze strijd uitgevochten werd. terwijl de Rangga Lawe van een opmarsch der bondgenooten naar Kadiri spreekt 103), welke lezing overeenkomt met wat ons uit de Chineesche berichten bekend is 194). Hier in de Kidung Harsa-Wijava speelt zich de strijd af op de tégal Bobot-Sari, een traditioneel slagveld, dat ook in de Sorândaka genoemd wordt, maar dat daar in Oost-Java gelocaliseerd wordt, aangezien in Oost-Java - in Lumajang n.l. - het gebied van Nambi lag, tegen wien de in het tweede deel van de Sorandaka beschreven strijd gaat. De tégal Bobot-Sāri, waar we hier mee te doen hebben, blijkt zich ten Zuiden van Canggu uit te strekken. Te Canggu immers zijn volgens onze kidung de Tatar's geland, niet te Tuban, zooals de Rangga Lawe mededeelt 105) Ten Westen van Canggu, op een plaats, die en lurah Janggala genoemd wordt - wat intusschen ook appellativiim zou kunnen zijn, "het dicht begroeide ravijn" — en Jung-Galuh, bouwen zij een versterking, waardoor zij het geheele gebied van Canggu beheerschen.

De vermelding van Jung-Galuh is met van belang ontbloot. In de Pararaton toch lezen we, dat Jaya-Kaiong indens den strijd in handen der Tatar's viel, nadat hij in Noordwaartsche richting een aanval had gedaan, en dat hij door de Tatar's gevangen gezet werd (Parar., 23, 34—24, 4). Aan het eind van de beschrijving van den oorlog tegen Kadiri en tegen de Tatar's recapituleert de Pararaton dan een en ander door de jaartallen int de bij den roman behoorende kroniek te noemen. Er staat dan in 24, 2011, Teka ring Jung-Galuh an Katong angagus belang Wukur Polansan, was ing angagus kidung

mokşa. Brandes vertaalt: "Te Jung-Galuh gekomen (waar hij geinterneerd werd), dichtte hij de kidung Wukir-Polaman (Vischvijverberg), en toen hij die gereed had, overleed hij".

Brandes heeft dit Jung-Galuh aan den bovenloop van de Brantas gezocht 106), doch Krom heeft het — m.i. zeer te recht — aan het Ujung-Galuh gelijkgesteld, dat op grond van een plaats in de oorkonde van Kělagen door hem gezocht wordt in de buurt van den mond van de Brantas, en dat in Er-Langga's dagen al een belangrijke havenplaats was 107). Ik acht het zeer waarschijnlijk, dat het Jung-Galuh. waar Jaya-Katong de Wukir-Polaman dichtte, dezelfde plaats is, die wij hier in de Kidung Harşa-Wijaya vermeld vinden. Immers, de Tatar's zullen den gevangene naar een plaats gebracht hebben. waar hij veilig gevangen gehouden kon worden, tot hij tegen anderen menschelijken buit kon uitgewisseld worden. Welke plaats nu was veiliger dan die, waar hun schepen lagen, waarmee zij elk oogenblik het ruime sop konden kiezen? Volgens de Kidung Harşa-Wijaya nu en volgens de Pararaton 108) was dat Canggu, waar Jung-Galuh niet ver vandaan lag. Brandes nam blijkbaar aan, dat de in Parar. 24, 1, bedoelde plaats, waar Jaya-Katong door de Tatar's gevangen werd gehouden, niet de plaats van zijn overlijden kon zijn, en kon daarom - zij het onder voorbehoud - de gelijkstelling van Jung-Galuh met Měgaluh aan de Boven-Brantas aanvaarden. Vermoedelijk is zijn gedachtengang deze geweest, dat iemand voor het maken van een kidung tijd noodig heeft, en dat Jaya-Katong dus niet in of onmiddellijk na den strijd gestorven kan zijn. Zoo kwam hij er toe in zijn vertaling de woorden "waar hij geinterneerd werd" toe te voegen, met haakjes aanduidende, dat de toevoeging van hem was 109). Er wordt in de litteratuur echter zoo vaak van geimproviseerde kidung's melding gemaakt, dat we gerust ook Jaya-Katong's gewrocht als improvisatie en gedicht van bescheiden lengte beschouwen mogen, voor welks schepping geen lange tijd van interneering noodig geweest is. We krijgen dan deze voorstelling: dat Jaya-Katong door de Chineezen gevangen werd genomen, naar Jung-Galuh gebracht werd, daar aan zijn stemming uiting gaf in een eigengemaakt gemproviseerd liedje, en stierf. Het bericht van de Nägarakrtägama, dat Java-Katong in den strijd gevallen is, had slechts wat uitvoeriger gezegd behoeven te worden om de Pararaton-mededeeling te krijgen, tusschen welke beide lezingen derhalve geen tegenspraak van eenige beteekenis behoeft te bestaan 110).

De identificatie van dit Jung-Galuh met het Ujung-Galuh van de

oorkonde van Kělagen is ook daarom wel van belang te achten, omdat er uit zou kunnen blijken, dat Canggu of de onmiddellijke omgeving van Canggu al lang vóór den Singhasārischen tijd een belangrijk zeehavengebied was.

16. Uit de Chineesche berichten 1111) blijkt, dat de strijd tegen Java-Katong zoowel in het gebied van Canggu-Maja-Pahit als om Kadiri gestreden is. De Rangga Lawe vermeldt alleen, zooals wij hierboven reeds zagen, den opmarsch naar Kadiri, de Harsa-Wijava alleen de gevechten ten Zuiden van Canggu; het laatste geschrift weet van den aanval op Kadiri, waarvan de Chineesche berichten spreken, niets af, en vermeldt alleen, dat Harşa-Wijaya naar Kadiri ging om zich van de prinsessen meester te maken, hetgeen zonder veel moeite geschieden kon, omdat de koning en zijn mannen in den slag op de Bobot-Sāri-vlakte omgekomen waren. De twee kidung's spreken elkaar in verschillende opzichten tegen, doch vullen elkaar in andere opzichten weer aan. De in de Pararaton bewaarde traditie schijnt het dichtst bij die van de Rangga Lawe te staan, wanneer we letten op de mededeeling, dat de troepen van Maja-Pahit en van Madhura vanuit het Oosten kwamen en dat Kěbo-Mundarang van het slagveld naar het Zuiden vluchtte en in Trīni-Panti achterhaald en gedood werd; Trini-Panti toch hebben we, naar de Harsa-Wijaya, ten Zuiden van Kadiri te zoeken.

Ook in de beschrijving van den strijd sluiten zich de Pararaton en de Rangga Lawe, ondanks de verschillen in détails, waarop ik bij de bespreking van de Rangga Lawe reeds gewezen heb 112), in hoofdzaak toch bij elkaar aan. Geheel afwijkend is de lezing van de Harṣa-Wijaya. Hier heeft Jaya-Katong niet te strijden tegen den vorst der Tatar's die hem gevangen weet te nemen, doch richt hij zich na de nederlaag van zijn troepen tegen Harṣa-Wijaya, bereid om door zijn hand te snenvelen. Zoover komt het echter niet, daar hij, juist als Dangdang-Gěndis, de vorige koning van Kadiri, in het luchtruim verdwijnt, Harṣa-Wijaya aldus de pijnlijke taak van het afmaken van zijn vroegeren vriend en weldoener besparende. Na de overwinning laat Harṣa-Wijaya, zooals ook in de Pararaton en in de Rangga Lawe verteld wordt, de jongste der beide prinsessen van Singhasāri naar Maja-Pahit brengen. De koningin en de prinses van Kadiri blijken Jaya-Katong in den dood te zijn gevolgd.

17. Hierboven is reeds met een enkel woord er op gewezen, dat door het inlasschen van de prinses van Kadiri in den roman de auteur een geheel andere voorstelling kan geven van de bedoeling van den strijd tegen de Tatar's. In détails behoeven wij op de beschrijving van het verloop van dien strijd hier niet in te gaan. Opgemerkt moge slechts worden, dat hier de laatste gevechten met de Tatar's niet in Canggu, zooals in de Pararaton, maar in Bubat plaats vinden. Het is mogelijk, dat hierin invloed van de Kidung Sunda aan te nemen valt. De vorst der Tatar's sneuvelt hier, terwijl hij in de andere twee boeken dadelijk na de overwinning op Jaya-Katong naar zijn land terugkeert.

18. Merkwaardig is nog het slot van de Kidung Harsa-Wijaya. Rangga Lawe wordt hier dadelijk na de officieele troonsbestijging van Harsa-Wijaya, voortaan Krtarājasa geheeten, patih amangku bhūmi, en maakt zich in die functie verdienstelijk door het rijk van Maja-Pahit een groote macht te verschaffen in den Archipel. Een frappant verschil reeds met de Pararaton, maar vooral met de Kidung Rangga Lawe, waarvan het tweede deel immers geheel gewijd is aan de beschrijving van Rangga Lawe's opstand, waarvoor juist het feit, dat zijn aspiraties door den koning niet bevredigd waren, het motief vormde. In het kader van de Kidung Harsa-Wijaya zou een opstand van rangga Lawe in het geheel niet passen! Dit te constateeren is daarom van belang, omdat de opstand van rangga Lawe ons alleen uit de Pararaton, de Rangga Lawe en de Kidung Sorândaka bekend is, niet uit oorkonden of uit de Nāgarakṛtāgama. Konden wii tot dusverre op grond van de Pararaton het feit van rangga Lawe's opstand als historisch beschouwen, voortaan moet wellicht hiervoor de reserve gemaakt worden: "volgens de Pararaton, de Kidung Rangea Lawe en de Kidung Sorândaka althans, niet volgens de Kidung Harsa-Wijava" 113).

Naast de geheel andere lezing omtrent den invloed, dien de nit Malayn teruggekeerde troepen op de ontwikkeling der geschiedenis van Maja-Pahit uitgeoefend hebben, is de voorstelling, dat onder rangga Lawe's leiding het jonge Maja-Pahit al in de eerste jaren van zijn bestaan tot grooten bloei gekomen is, wel de belangrijkste afwijking van de twee andere traditieboeken. Welke lezing omtrent den terugkeer uit Malayn de juiste is, lijkt mij heel moeilijk uit te maken. Wat het tweede punt betreft, lijkt mij voorshands de voorstelling van de Pararaton te verkiezen: wel is het op zichzelf niet

onmogelijk, dat zich onder Kṛtarājasa reeds een machtig Maja-Pahitsch rijk gevormd heeft — hetgeen dan de positie van Bra-Wijaya in de babad ¹¹⁴) en de Sĕrat Kaṇḍa en in de Usāna Jawa ¹¹⁵) eenigszins zou verklaren —, een rijk, dat onder Kāla-Gĕmĕt weer in verval raakte, maar door Gajah-Mada weer in zijn volle glorie hersteld werd, doch zoolang de oorkonden over deze eventueele eerste bloeiperiode zwijgen, valt er weinig positiefs over te zeggen. Dat intusschen de Kidung Harṣa-Wijaya nieuwe mogelijkheden openstelt, toont, dunkt mij, het belang van deze kidung wel reeds voldoende aan.

Leiden, 11 October 1929.

NOTEN BIJ "EEN NIEUWE REDACTIE VAN DEN ROMAN VAN RADEN WIJAYA".

- 1) Men vindt de oorkonde van Butak en het verslag van de Chineesche expeditie uitvoerig besproken in Prof. Dr. N. J. Krom's "Hindoe-Javaansche Geschiedenis", 's-Gravenhage, 1926, Hoofdstuk X en XI. De Nägarakrtägama geeft heel weinig bijzonderheden over de gebeurtenissen van de jaren 1292 en 1293, omdat de laatste vorst van Singhasäri en de eerste van Maja-Pahit er niet altijd een even eervolle rol in gespeeld hebben. De babad van Midden-Java weet van den overval van Jaya-Katong en van de expeditie der Chineezen niets af, en is slechts op punten van ondergeschikt belang een enkelen keer in staat inlichtingen te geven.
- ²) "De Middel-Javaansche Historische Traditie", Santpoort, 1927, Hoofdstuk II.
- d) De cerste editie verscheen in de "Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen", deel XLIX, eerste stuk, 1896; de tweede in deel LXII van dezelfde "Verhandelingen", 1920. Ik enteer den tekst naar de eerste editie de bespreking naar de tweede.
- ⁴) Ecn door mij verzorgde tekstuitgave van de Rangga Lawe is in het begin van dit jaar (1930) als deel I van de door het Kon. Bataviaasch Genootschap van K. en W. gepublieeerde Bibliotheca Javanica verschenen.
 - 5) M.-J. Hist. Trad., p. 61-63.
- 6) "Iets over de Historische Kidung Sorandaka", in den "Feestbundel uitgegeven door het Bat. Gen." enz., 1929, deel I, p. 22 sqq.
- 7) Het origincel telt 134 lontar-bladen en is, afgezien van enkele kleine beschadigingen, in een uitstekenden staat. Ook de tekst is nagenoeg vrij gebleven van corruptie. Een copie van I G. P. Djlantik's handschrift is in mijn bezit.
 - 8) "De Pandji-Roman", Antwerpen, 1922, p. 306-313.
- ⁹⁾ Een handschrift van 166 lontar-bladen in de bibliotheek van I G. P. Djlantik te Singaradja, waarvan ik een copie bezit.
- 10) Volgens v. d. Tuuk is hiermee, naar door hem ingewonnen inlichtingen, de dessa Panarukan op Bali bedoeld; hoe de naam Ratnarasa in de wereld gekomen is, is hem niet duidelijk. Zie KBW., I, 737, linker kolom, r. 5 sqq. v o.
- 11) Wat eigenlijk de bedoeling van de uitdrukking "beoosten den Kawi" is, ontgaat mij. Wij vinden ze in de Pararaton (1, 17, 7, 27, 8, 27, 9, 23, 13, 12), in de Pamañcangah (II, 59, 75), hier in de Harsa-Wijaya (zie de lijst van eigennamen), en in de latere letterkunde ook in de door Brandes uitgegeven pralambang (TBG., deel 32, p. 383, vertaling p. 385, r. 7 v.o., waar "beoosten" in plaats van "bewesten" te lezen is). Het schijnt, dat de eens door Bhārada getrokken grenslijn, welke het gebied van Er-Langga in tweeen deelde en die van den Kawi Zuidwaarts naar den Indischen Oceaan liep (Krom, Gesch., p. 269 sqq.), het Oost-Kawische en het West-Kawische gebied voor het gevoel der vroegere Oost-Javanen scherp van elkaar gescheiden heeft, ook al was, naar de Nāgarakṛtāgama vertelt, het scheidingswerk nooit door Bhārada voltooid geworden, zoodat in de latere politiek met de scheiding geen rekening behoefde gehouden te worden (Krom, p. 272—273). Het land beoosten den Kawi bij uitstek was het gebied van het Singhasārische rijk (Krom, p. 305).

- 12) Parar. 18, 12: dhinarma ring Kuměpěr. Uit de Harşa-Wijaya-plaats (I, 25b) blijkt, dat men den term "bijgezet", dien Brandes in de vertaling gebruikt, niet al te letterlijk mag opvatten; immers, het lijk wordt verbrand en de asch in zee geworpen. Kagěněngan is in de Pararaton (15. 26) de "bijzettings"-plaats van koning Rājasa (ken Angrok).
 - 13) Zie deze Bijdragen, deel 83, p. 136-137.
 - ¹⁴) Zie hierover de aanteekening op p. 23-25.
 - ¹⁵) Zie hierover deze Bijdragen, deel 83, p. 150-151.
- ¹⁶) Of een vorige; de tekst heeft sang katong was amor ing dewa = de koning, die in de godheid is opgegaan.
 - 17) Of vader; de tekst heeft wwang-atuh(w)anipun.
- ¹⁸) De hier opgenoemde personen hooren eigenlijk in de Pañji-verhalen thuis, ofschoon men ze ook in andere historische gedichten wel vindt; vgl. b.v. deze Bijdragen, deel 83, p. 137—138. Over Bayan zie men de opmerkingen in mijn artikel "Wat beteekent het woord "Kabayan"?", in deze Bijdragen, deel 85, p. 477—478.
- 19) Het woord kadehan beteekent "jongelingschap" en "jonkvrouwelijkheid", "de jonkers" en "de adellijke meisjes"; hier wordt het gebruikt om de jongelieden aan te duiden, die tot Harşa-Wijaya's gevolg behooren en te zamen met hem opgegroeid zijn.
- ²⁰) De Albeschikker, personificatie van het Noodlot of de Voorzienigheid, wel gelijkgesteld aan het Hoogste Wezen.
- ²¹) Het ons bekende Terung ligt op Java, aan den Noordelijken oever van de Brantas. Hoewel het niet uitgesloten is, dat er ook een Terung op Madhura bestaan heeft, lijkt het toch aannemelijker hier aan een verkeerde voorstelling van den auteur te denken.
- 22) De hofgeleerde, die brieven schrijft en voorleest en die ook de letterkunde ambtshalve beoefent. Zie mijn dissertatie, "De Middel-Javaansche Historische Traditie", p. 18—20.
- ²³) Vgl. II, 35b en IV, 42a, waar iets dergelijks gezegd wordt. Pangkur is de plaats, waar ken Angrok als zoon van boerenouders het levenslicht zag, volgens de Pararaton.
- ²⁴) De mantrî araraman komen ook voor in de Pararaton (28, 1, 17, 29, 12). In de Pararaton vormen zij een groep, daar over hen een běkěl staat. Hier kan men aan het woord niet zien, of het een enkelvoud of een meervoud aanduidt.
- ²⁵) Met nini galuh of ratna galuh bedoelt men een voorname prinses. Het woord wordt door v. d. Tuuk (KBW., s.v.) uit het Sanskrt afgeleid; van een prinses gezegd, zou het "juweel" kunnen beteekenen; vgl. ratna, "parel", dat ook vaak voor de namen van prinsessen komt te staan. De vraag doet zich echter voor, of de titel nini galuh geen verband kan houden met den naam van de kraton Galuh en dus oorspronkelijk "prinses van Galuh" beteekend kan hebben. Ook als naam van een kraton kan natuurlijk Galuh wel gelijk te stellen zijn aan een Sanskrt woord voor "juweel".
- ²⁶) Hieruit schijnt men op te mogen maken, dat de kirana een echtgenoote van den vorst van lageren rang dan de hoofdvrouw aanduidt. Zie ook mijn Rangga-Lawe-uitgave, lijst van eigennamen s.v. Kirana.
- ²⁷) "Die als een omheining van bloemen zijn"; hiermee worden thans op Midden-Java lieden aangeduid, die zonder bij iemand in dienst te zijn toch op zijn erf wonen; de prajurit mager sari zijn de mannen van een lijfwacht van een vorst (G.R.). Dit laatste schijnt ook hier bedoeld te zijn.
 - 25) Zie deze Bijdragen, deel 83, p. 138.
 - ²⁹) Oi de sawah miring. Vgl. de aanteekening op p. 28.
 - 30) Vrouwen, die met de zorg voor een prinses belast zijn, hofdames.

- 31) Zie deze Bijdragen, deel 83, p. 145-146.
- 32) Uit den tekst blijkt niet duidelijk, of Himagiri als eigennaam dan wel als appellativum opgevat moet worden. In elk geval is het een andere naam voor het Meru of Meruparwata, dat elders in de kidung (zie het register der eigennamen bij de tekstuitgave) voorkomt. Of we dezen Meru van de Kidung Harşa-Wijaya echter identificeeren mogen met den berg, die thans Smèroe heet, is een open vraag.
- 33) Batur wordt wel gebruikt in den zin van "kluis". Terwijl met āçrama de geheele nederzetting aangeduid schijnt te worden, schijnt batur agëng de aanduiding te zijn van het verblijf van Çantasmṛti, wellicht zijn woonhuis (te onderscheiden van zijn parhyangan, "heiligdom", "tempelterrein"?).
- 34) De Pararaton noemt de plaats Datar (21, 4), terwijl de Rangga Lawe (I, 115, VII, 28, 158) de vormen Dataran, Daratan, Dahratan en Tataran geeft. 35) Op één na de binnenste kraton-poort.
- 36) Of wel te lezen dāsabala of daçabala. Dāçabala kan beteekenen "visschersvolk", "zeemansvolk", en het daarvan afgeleide adjectief, adāçabala of, met weglating van het voorvoegsel a-, dāçabala, "die het visschersvolk (zeemansvolk) ender zich heeft", "havenmeester" of iets dergelijks Daar Canggu een havenplaats is, lijkt mij deze lezing het best te passen. Dāsabala kan "slavenvolk" beteekenen, en adāsabala, of, met weglating van het adjectief-praefix, dāsabala, "opzichter over de slaven", "baas van het personeel", "bedrijfsleider". Daçabala ten slotte is volgens de opgaven van het KBW. s.v. Buddha een der namen van den Buddha en kan dus, zooals alle andere woorden voor "Buddha", ook in den zin van "Buddha-priester" gebruikt worden; vgl. de opmerking in mijn M.-J. Hist. Trad., p. 22—23. Voortgezet onderzoek zal moeten uitmaken, of de hier bedoelde functionaris ook elders dan in havenplaatsen voorkomt en of zijn ambt een wereldlijk dan wel een geestelijk karakter heeft.
- ³⁷) Onze kidung (III, 86a) noemt Dara-Pětak de oudste en Dara-Jingga de jongste van de twee; volgens de Pararaton (24, 28-29) en de Rangga Lawe (VII, 148) was het juist omgekeerd.
- 38) Letterlijk "de uitverkorenen", keurtroepen, een der afdeelingen van het Singhasârische leger. Zie Krom, Gesch., p. 319—320. Het woord sinělir is een afleiding van sělir, dat ook "uitverkorene", "favoriete" beteekent, doch dat speciaal gebruikt wordt om de bijvrouwen van een vorst aan te duiden. Overigens heeft sinčlir met sělir niets te maken, en ten onreehte heeft Brandes verband tusschen beide gezocht, zooals door Krom, loco citato, reeds is aangetoond.
- 39) De Pararaton heeft op de correspondeerende plaats (22, 26) Galungan, waarmee het inlandsch Nieuwjaarsfeest aangeduid wordt. De Rangga Lawe (II, 40, III, 8) heeft echter weer Galangan
- 40) Geschenken, die een koning door overwonnen volkeren aangeboden worden 11) Het woord wordt gebruikt om een geweldig aantal aan te duiden; het wordt door de commentatoren weergegeven met sarwuda (sa-arbuda -
- wordt door de commentatoren weergegeven met sarwuda (sa-arbuda = 100.000.000) en sayuta (sa-ayuta = 10000), welke beide woorden op Java wel als synoniemen gebrnikt worden. V. d. Tuuk meent (KBW., III, 482, rechts, r. 4–6 v.b.), dat warūthi uit warūthinī (Sk. = "leger") verbasterd is. Het komt mij voor, dat eer aan warūthī (voor Sk. warūthin, van warūtha, dat o a "troep". "zwerm", "schaar" beteekent) in den zin van "uit heele troepen bestaande", "een groote menigte vormende". dus "zeer talrijk" of, nog eenvoudiger, aan een krama-vorm van (sa-)warūtha gedacht moet worden. Practisch maakt het natuurlijk weinig verschil uit, of men afleiding van warūthinī dan wel van warūthī of warūtha aanneemt.

42) Het woord zelf beteekent "de bevelvoerende gouverneurs"; er wordt hier echter blijkbaar een bepaalde groep van hooge officieren mee bedoeld. De naam is mij van elders niet bekend, tenzij men er mee mag vergelijken den titel juru van den heer van Blangbangan in de Pamañcangah.

43) KBW., III. 96, rechter kolom, r. 5 v.o., geeft saragi, "zekere vogel", en de commentator verklaart het met titiran, "tortel". Het Sk. heeft saraghā en sāragha = "bij", en sārangga, "bont", als naam van verschillende vogels;

sarangga komt voor in de beteekenis van "kleurig", "gekleurd".

44) De binnenste kraton-poort.

⁴⁵) "De bloem — of: "de essence" — der overwinning"; dit corps is van elders, voor zoover ik weet, niet bekend.

46) Dharma kan in het algemeen een vrome stichting aanduiden; er kan dan een tempel, een klooster, maar ook een andere instelling ten bate van het vellt of in het belang van den gedelijn te maar het. Het in

het volk of in het belang van den godsdienst mee bedoeld zijn.

⁴⁷) In het Sk. is puşkara de maam van den blauwen lotus. In het Javaansch kan het woord ook een boom aanduiden, zooals in het KBW., IV. 209, links boven, reeds opgemerkt is. Hier wordt ook een boom bedoeld, blijkens het ri ĕb ning puskara ("in de schaduw van een puşkara") van den tekst (VI, 65a).

15) Te voren Himagiri.

⁴⁹) De 15de dag van de 4de maand (kapat, Kārttika) schijnt een bijzonder gunstige dag voor zulke feesten te zijn. Herhaaldelijk wordt in de litteratuur gesproken van plechtigheden, die op dien dag plaats hebben.

50) De naam, dien de koning bij de plechtige koningswijding (ablijeka, Jav. ook blijeka) krijgt, wordt zelf ook ablijeka of blijeka genoemd.

51) Versl, Med Kon, Acad. v. Wetensch, afd. Lett, 5, I1 (1916) Zie ook Gesch., p. 321—322.

⁵²) Het is wellicht van belang op te merken, dat de Pararaton den regeeringstijd van Wişnuwardhana juist op 14 jaar stelt (18. 11), hoewel dat niet klopt met de door de Pararaton zelf gegeven jaartallen (Pararaton: 1172 C. tot 1194 C., dus 22 jaar: te recht tot 1190 C., dus 18 jaar) Het kan zijn, dat op een of andere wijze de tekst corrupt is geraakt en dat de veertien jaar, waarin hij zich feitelijk vervangen het door zijn zoon, maar waarin hij niettemin de rechtmatige koning was, bedoeld zijn

53) Gesch., r. 351 boven

- 54) Pararaton, p. 77, noot 7: onderdanige vorst; anaabhaya is ngoko-vorm (?) van angabhadi, Jav. angabdi, "bij iemand in dienst zijn" (het ter plaatse gestelde vraagteeken kan wel geschrapt worden, daar formeel -aya een ngoko-vorm van -adi kan zijn, boewel het natuurlijk zeer de vraag is, of het hier historisch mogelijk is).
- 55) De uitgang op -i n.l. Het woord wordt door Dr. Ph. S. van Ronkel (T. B. G., deel 47, p. 1—2) voor het Maleisch afgeleid van Arabisch 'abd, maar met de i van de Perzische idatet. Is Dr. van Ronkel's verklaring juist ook de traditioneele spelling zonder slot-y pleit voor de juistheid —, dan is het woord natuurlijk in recenten tijd uit het Maleisch in het Javaansch overgenomen. Zoolang geen zwaarder wegende argumenten voor een andere verklaring van abdi opgeworpen zijn, lijkt mij de schaal door te slaan naar de zijde van Dr. v. Ronkel.
 - ⁵⁶) Gesch., p. 321 en noot 2.

⁵⁷) Pararaton, p. 77, noot 3.

- ⁵⁸) Vgl. mijn "Inleiding tot de studie van het Oud-Javaansch" ("Kidung Sundāyana"), p. 209 en noot 1.
- ⁵⁹) Vgl. mijn opstel "Wat beteekent het woord "Kabayan"?" in deze Bijdragen, deel 85, p. 409 sqq., speciaal p. 473 en noot 1.

60) Een handschrift van deze kidung is in het bezit van den Regent van Gianjar, die zoo vriendelijk was voor mij een afschrift er van te laten maken. Ik hoop er nader op terug te kunnen komen.

60a) Vgl. nog noot 68 bij aanteekening 4 op p. 26.

- (i) Rangga Lawe, VII, 147 sqq, speciaal 150. In de Pararaton komt Këbo-Anabrang wel voor, doch hij wordt er niet genoemd in verband met de Pamalavu.
 - 62) Rangga Lawe, I, 9, 11, 39 (in I, 39 wordt hij pañji Rāga genoemd).

63) M.-J. Hist. Trad., p. 48 en noot 2 aldaar.

(4) Vgl. b.v. Kidung Pamañcangah (Uitgave Kirtya Lieirinck—v. d Tuuk, Santpoort, 1929), I, 101, waar verteld wordt, dat Ayam-Wuruk's vader bhagawān wordt, zoodra zijn zoon den volwassen leeftijd bereikt heeft

65) In Zang XLIII; vgl. Gesch., p. 325-326.

66) Gesch, p. 340 sqq.

67) Gesch., p. 312.

- os) Hangt wellicht de antipathie der latere traditie tegen Kṛṭanagara, evenals wellicht de voorkenr voor Narasıngha en (Harṣa-) Wijaya, samen met het feit, dat Kṛṭanagara niet en de twee laatstgenoemden wel van Angrok afstamden? Vgl. de opmerkingen onder aanteekening 1, p. 23—25.
- ⁶⁹) Vgl. nog mijn opmerkingen over Wirarāja in den Feestbundel B. G. 1929, I, 32—34.
 - 70) M.-J. Hist. Trad., p. 49, 52.
 - 71) Zie de opmerking sub 2 hierboven en noot 63.
- 72) Zooals ik reeds eerder opmerkte; vgl. M.-J. Hist. Trad., p 64, regel 20 v.o.
 - 73) M.-J. Hist. Trad., p. 64-65, naar aanleiding van Parar., 19, 25 sqq.
 - 74) Parar., 19, 25 sqq.; Rangga Lawe, I, 53-56.
 - 75) Rangga Lawe, editie, p. 16, tekst, IV, 61.
 - 76) Parar, p. 86; Rangga Lawe, ed. p. 13, tekst, J, 106-110.
- 77) Buyut beteekent eigenlijk "overgrootvader" (of "achterkleinkind") en wordt overdrachtelijk wel gebruikt om er zeer eerwaarde personen mee aan te duiden; kabuyutan wordt, volgens het KBW., IV, 1027b, onder de heilige plaatsen genoemd en door de commentatoren wel met panghyangan of kahyangan weergegeven. Er zijn echter ook bezwaren tegen de gelijkstelling van den buyut van Pandakan en Çantasmrti. In de Rangga Lawe (VII, 43) wordt gezegd, dat Macan-Kuping, de buyut van Pandakan, en zijn zoon Kañeil-Bang later aan den strijd van de Maja-Pahitsche troepen tegen Kadiri deelnemen, wat zij toch wel niet zouden gedaan hebben, wanneer zij geestelijke heeren geweest waren. Çantasmrti en zijn zoon daarentegen als wangbang Widyājñāna althans als Çantasmrti en zijn zoon dearentegen als wangbang Widyājñāna althans als Çantasmrti zoon beschouwd mag worden; vgl. de lijst van eigennamen bij de tekstuitgave komen in de Kidung Harṣa-Wijaya pas na afloop van den strijd naar Maja-Pahit om er zuiver religieuze plechtigheden te verrichten.

Een andere kwestie is, of het dorpshoofd van Kudadu van de oorkonde van Buţak aan den buyut van Pandakan resp. aan Çantasmrti gelijk te stellen is. Zie hierover Brandes, Parar., p. 101--102.

- ⁷⁸) Vgl. Parar., p. 110; Babad Tanah Djawi, I (derde ed.), 19—20; Brandes, Register op de proza-omzetting van de Babad Tanah Jawi, Verh. B. G., deel LI, 4de stuk, p. 39, s.v. Suruh. De kluizenaar was een vroegere prinses van Pajajaran.
- 79) Volgens de lezing van de proza-Pararaton en van de Kidung Rangga Lawe blijft hij bij den buyut van Pandakan en komt hij pas later, te zamen met Macan-Kuping en Kañcil-Bang — dit laatste alleen in de kidung —, weer

ten tooneele, wanneer de geallieerde Maja-Pahitters, Madhureezen en Tatar's Jaya-Katong beoorlogen.

- 80) Parar., 21, 7-11; Kidung Rangga Lawe, I, 117—119; vgl. Feestbundel B. G. 1929, p. 24, voor de Kidung Sorândaka.
 - ⁸¹) Editie, p. 16.
 - 82) M.-J. Hist, Trad., p. 61-63, p. 169 sqq.
- 83) Parar., 23, 11-17; Brandes' vertaling "Nauwelijks te Majapahit aangekomen, gaf de prins Wîrarâja er kennis van, dat hij en zijn mannen tegen de mantri's van Daha opgewassen waren" lijkt mij echter te sterk; sasampunira râden Wijaya ang(h)er ing M.-P. beteekent: "nadat râden Wijaya gewacht had (d.w.z. [eerst] een tijd lang verblijf had gehouden) te M.-P." enz.
 - 84) Ed., p. 17—18.
- 55) Proza-Pararaton, 24, 27 sqq.: Kidung Rangga Lawe, VII, 148 en 149, waarbij evenwel op te merken valt, dat in verschillende handschriften deze beide verzen ontbreken: vgl. nog Kidung Pamaűcangah, I, 9, hoewel aan deze plaats geen argumenten tegen de lezing van de Kidung Harşa-Wijaya kunnen worden ontleend.
- 86) Behoudens de hierbeneden ontwikkelde mogelijkheid. Vgl. N\u00e4g , XI.VIII, I. en de bespreking er van bij Krom, Gesch., p. 367.
 - 87) Tweede editie, p. 122.
- ss) Men zou dan het alaki dewa van de Pararaton met "zij was getrouwd met een dewa" mogen vertalen in denzeliden zin, als waarin wij zeggen: "Juffrouw Jansen is getrouwd met een Pietersen".
- ⁸⁹) Zie b.v. Erandes, "Register op de proza-omzetting van de Babad Tanah Jawi", Verhandelingen Bat. Gen., deel LI. 4de stuk, p. 54, s.v. Wijaya.
 - ⁹⁰) Een putr⁷ sabrang dus!
- ⁹¹) Van overdracht van een vrouw door een vader aan zijn zoon hooren we ook in Kidung Pamañcangah, V, 19—20, waar verhaald wordt, hoe koning Saganing een papacangan ("hem toegezegde vrouw") als erfenis nalaat aan zijn zoon, nadat hijzelf, doch vruchteloos, gemeenschap met haar gehad heeft.
 - 92) Kidung Harsa-Wijaya, V, 45b.
- 93) In dat geval zou het verband tusschen het dewa van de Pararaton en van de Sumatraansche koningsnamen dit kunnen zijn, dat de Sumatraansche Foningen zich dewa noemen, omdat hun eerste voorganger een dewa (prins) was.
 - 94) Naar Krom, Gesch., p. 387, nader besproken op p. 388.
 - 95) Vgl. Krom, Gesch., p. 388.
- ⁹⁰) In de oorkonde van Nglawang, zooals Dr. Bosch heeft opgemerkt in een artikel, dat men besproken vindt bij Krom, Gesch, p. 388—389.
- 97) Een aardig voorbeeld ter illustratie hiervan levert Pranatjitra, XXV, 30 op (p. 280 en noot 1 daarbij in mijn vertaling, Santpoort, 1930).
 - 98) Krom, Gesch., p. 388.
- 99) Op de bezwaren van die opvatting heeft Krom, p. 388, reeds de aandacht gevestigd.
 - ¹⁰⁰) Editie, p. 19-20.
- 101) Als ten minste de tekst van zang III, str. 5b en 8b sqq., zoo te verstaan is. Het gebruik van termen als bapa en suta wijst niet altijd op het bestaan van bloedverwantschap; op grond van den context is dit echter wel waarschijnlijk te achten.
 - 102) Zie hierboven onder 6.
- 103) Editie, p. 20 sqq. Hoewel het heel goed mogelijk is, dat ook de Pararaton-schrijver zich deze voorstelling van het verloop van den strijd heeft gevormd, is dat uit den tekst niet op te maken. Parar., 23, 30, deelt mede, dat satěka ning utusan saking Tatar aměrěp ing Daha ("men na de aankomst

van de uit Tatar gezondenen Daha beoorloogde"); in de volgende woorden wordt de situatie op het slagveld geteekend, maar niet vermeld, waar de strijd plaats vond. Krom (Gesch., p. 352, begin v. d. tweede alinea) gaat dus m.i. te ver, wanneer hij de Pararaton laat zeggen, dat de geallieerden tegen Daha optrokken; de even verder gekozen uitdrukking "(J.-K.) doet een uitval naar het Noorden" dient eveneens gecorrigeerd te worden. Ook het Rāden Wijaya agēlis mañjing ing jēro kadaton ing Daha van Parar., 24, 1-2, geeft voldoende vrijheid tot andere interpretatie; het laat zich met de lezing van de Kidung Harṣa-Wijaya zeer goed in overeenstemming brengen. Brandes' vertaling (ed, p. 90—91) is te recht zeer neutraal gehouden. — Het spreekt vanzelf, dat ik deze opmerking alleen maak, omdat zij van eenig belang kan zijn voor onze waardeering der verschillende historische tradities en voor het leeren kennen van haar onderlinge verhouding; voor het vaststellen der feiten is zij van minder belang.

- 104) Krom, Gesch., p. 357.
- 105) Editie, p. 21. Uit de Chineesche berichten (Krom, Gesch, p. 354) blijkt, dat de lezing van de Rangga Lawe juist, doch onvolledig is, daar zij niet vermeldt, dat de Chineezen eerst langs de kust naar de monden der groote rivieren trokken en pas vandaar per schip en langs de rivier het binnenland in.
 - ¹⁰⁶) Parar., p. 123.
 - 107) Krom, Gesch., p. 359; vgl. p. 261.
- 108) De Pararaton vertelt n.l., dat de Tatar's na Wijaya's verraderlijken overval naar Canggu vluchtten (24, 26).
- 109) Ten onrechte meent Krom (Gesch., p. 359, tweede al., reg. 4-5) dns, dat de Pararaton zelf van interneering spreekt; vgl. Pararaton, 2de editie, p. 92 en 123.
- 110) Nāgarakrtāgama, zang XLIV, str. 4, reg. 4, en zang XLV, str. 1, reg. 1. De Chincesche berichten melden eveneens, dat Jaya-Katong en zijn zoon gedood zijn (Krom, Gesch., p. 359). Ook in latere Balische kronieken vindt men herhaaldel-jk gesproken van Jaya-Katong's dood op het slagveld; zie h.v. de kronieken, aangehaald in "De Middel-Javaansche Historische Traditie", p. 107—108 Kidung Pamañcangah, 1, 8, zegt echter weer van çrī Jayanātha (= Jaya-Katong), dat hij "destijds gevangen gezet is" (tonén rugan ing Kadiri, çrī Jayanātha, wus pinañjarèng uni). Al deze berichten zijn met elkaar in hoofdzaak in harmonie te brengen, wanneer men aanneemt, dat de duur van Jaya-Katong's gevangenschap zoo kort geweest is, dat zij, die van zijn gevangenschap spreken, eigenlijk wel van hem hadden kunnen zeggen, dat hij in den strijd omgekomen is.
 - 111) Krom, Gesch., p. 354 sqq.
 - 112) M -J. Hist. Trad., hoofdstuk II, passim.
- 113) In dit verband zij er nog op gewezen, dat ook in den Damar-Wulanroman Rangga Lawe de stempplaar van het Maja-Pahitsche gezag is en dat hij daar sneuvelt bij de verdediging van Maja-Pahit tegen een aanval van den vorst van Blangbangan.
- ¹¹⁴) Alle Maja-Pahitsche vorsten zijn in de latere traditie van Midden-Java namelijk Bra-Wijaya's; vgl. Pararaton, ed. p. 203; Djajadiningrat, Critische beschouwing van de Sadjarah Bantén, p. 237
 - 115) M J. Hist. Trad, p. 118.

KIDUNG HARŞA-WIJAYA

MIDDEL-JAVAANSCHE HISTORISCHE ROMAN LITEGGEVEN DOOR C. C. BERG.

ZANG 1 (Děming).

Awighnam astu!

- 1a. Çuddha ning hynn pinūjing kāwya umunggw ing sāri kamala sthitya jāting ') makajīwa ning sang sampun parārtha putus ing kawi angawi rum ning kalangon.
- 1b. Tuhu n dinyusan de ning rĕrĕb ni dak dhūpârum panghrĕng²) ning bhrahmarêng sāri ya stuti marum hrit alon³).
- 2a. Jāti bhaṭṭāra wiçuddha mūrti prabhu ring Yawanusādi wibhuh maharddhika ring rat norâniringi salwa nikang Yawadwīpābhiṣekanira ratu bhattāra Narasingha tuhu Hariwangçajānurun.
- 2b. Lèwih çobha purinirèng Singhasantun ri wetan ing Kawi langu lwir Smarabhawananurun angalih ana sanakiramisan pinakaaryanulus apèkik sulaksana twan Kṛtanagara winuwus 4).
- 3a. Ndan sira kryan apatih Rāganātha widyājñānulus lan ken dēmang Wīrarāja wruh i sajñānakriyāsandhi ndan ken tumēnggung Wīrakṛtī rūpanyābēsus pantēs jayêng ari katrīņi anut ājñā sang prabhu.
- 3b Wruh sakrama ning mantrī ādi anglus nagarī tan luhya sumiwī brayan dina ri jeng çrī bhūpati rowangira ') nityāngulih-ulih sukṛta ning sarat danga ning durgati rasa ning Manuçāsana ') tinut ').
- 4a. Mwang Kāmandakādi Sārasamuccaya nitya linocita don ing tan ana kewuh punang nagarī çīrṇājrih tang çatru anut atur bhakti ri jēng sang prabhu mwang tang sarwaguṇāwungu malih sana ⁸) nikang caturāçrami akram tuhu tan anānasar lungguh.
- 4b. Alandung tang wṛṣti wṛddhi sarwawāla M) muwah sarwawīja salwir nikang tinandur samānghing ĕnti sakweh nikang sasab marana murah tang sarwa-tinuku wet ning kasuçīlanira çrī narapati lwir sūryacandrādi çāntajūānanira sudharmāmulus.
- 5a. Muwah rakryan apatih lèwih derásung tṛpti ning jagat punang krayawikraya kṛtapradāna nityāināpti kesti çrestha ning swāmī pratidina angaturakēn tadah ing çrī bhūpati sarwasurasa katur.

- 5b. Ndan ana bhujanggâdi patīrthanira sang aulun jayêng aji sabrahmāṇḍapurāṇa wus ĕnti pan tasik ning sarwawedastuti wruh ing sarwaguṇa papupul ning nayawit sing wyādhi çīrṇa dera paayun.
- 6a. Apuṣpata sira mpu Çāntasmṛti sākṣāt Wṛhaspati tuhu asih nṛpati mwang rakryan apatih lwir parasparopasarpaṇātut silih-sumbi donnyânglung harṣa tang nagara mangduh salwir ning juti lyan duṣkara nalawaha ⁹) mwang duṣṭâwrin ¹⁰) umalwi sādhu.
- 6b. Nging ¹¹) raras ning āpti anawung raçmi tan wěnang kagingsir tuhu pangdan ing Widhi ri hyang Smara Ratih nūkṣma sirêng jagat wibhuh hetunyâmĕwĕhi twas ning unang nityaça tinĕwĕk ing liring amanis dyastun sang siddhawiku ya têwuh denirâmĕgat lulut.
- 7a. Ndan sampun kalumra(h) ing rat sira çrī bhūpati tuhu yan susandhi sulakṣaṇa makapanguban ¹²) ing parâji akalihan lawan çrī pāduka çorī nityaça mahas don ¹³) raçmi anglanglang langĕ ning pasir gunung.
- 7b. Pirang warşa antajinya lawasirândiri prabhu sampun aputra jalu saking çrī pramiçwarī araryâpěkik paripūrņa sěng 11) ning wayawanira sākṣāt Smarângutpětti tan sipi wah sukha 14a) sang aulun.
- 8a. Kalawan çrī pramiçwarī pan kadi aněmu mahāmṛta sakêng pantara ning Byoma-Çiwa ¹⁵) mijil polahirâněmu sūnu ¹⁶) bangun Wisnwātmakândarat wet ning çubhamanggalanira nguni nduk wijil tan-wun pracacah ing kalangon prajña wīrâñjayêng pangrus.
- 8b. Lewih pamumulenira nypati sampun kinudang-kudang sinungan anak-çastradi tuhw angrawit pantes yan twan Harṣa-Wijaya wus kalumra(h) ing jagat denira asunu rare apekik widyajñanulus parartha ring kalangon enty harsa ning sanagantun.
- 9a. Ndan sang para mantry ādi angaturakēn sutanipun rangga Lawe smunyālus pantēs yan wuruk twan ¹⁷) Ino sira Nambi alēmbut sasmitanyāgalak amadhu ndan ken Sora tuhw angresy ati atut prakāçêng çatru
- 9b. Ken Pědang lan ken Dangdi kalih pada kakartala pantěs çūrasārêng ayun ndan malih pun Gajah-Pagon anukhani sesti ning gusti ¹⁸) boño smitanyâluñu ndan sira Lěmbu-Pětěng sudhīra tan natgatêng kewuh.
- 10a. Enty harşanira twan mantrī brayan dina winong ing kasukhan winehan mas pisis demak pupūrņamān tan sipi donnya samânut sakrama ning among tuhan tan anasar laku denyâsih bhakti umiring kahyun ing twan mantrī abuburu ameng-ameng kalaku.
- 10b. Ndatan warnanen sukha ¹⁹) ning wong sanagantun nityaça mahas anglanglang lange ning pasir gunung ināpting ²⁰) gurit pralapita

lan kidung kalih kang winimba suçīlanira sang katong jaya widyā sandhi mwang sukrta ning nagara tuhu alama yan winuwus.

11a. Bhaya wus panitah ning Widhi purih ing dadi wwang ²¹) yan tan teguh ing prajā mangkana çrī narapati wus prāptî samayanira mulih maring suraloka yāwat mṛtyu maawanan wyādhi orem sira sang prabhu.

11b. Tatan ana oṣadhi wĕnang yan amarasana ²²) wruh yan kaprāṇāntikanira ya tâjar sira ²³) ring çrī pramiçwarī duh masku rari den ²⁴) līlā kāptintânon irisun pan meh prāpta ikirika pralayanisun.

12a. Niyata wus mari seng ning swaqarīra panumāna ²⁵) ning hantu lah sira yayi aken angundangi para dwija lan sira mpu Çāntasmṛti anakira ²⁶) kaki Harṣa-Wijaya lan yayi Kṛtanagara mwang ken apatih ²⁷) lan para mantry aglis marekerisun.

12b. Mangkana ujarira çrī nṛpati ndan çrī pramiçwarī mar syuh twasira ²⁸) angrungu andika sang katong angling saha wāspāsru lah tolihēn anakirāpan rare kawlas-hyun lingira çrī narapati sampun sirānangis tuhan pan wus pangdan ing Widhy atuduh.

13a. Pan tuhu tan wěnang kinas titah krama ning tumuwuh urip kadi kilat nora wwang luput ing pati ayo masku tṛṣṇêng tuwuh ²⁹) wyakti tan siddhêng kāpti yan gung tṛṣṇā kawawa ring aweci ilang çuddha ning kayun.

13b Duh tan tulakën kalih yayi yawat aurip yau pějah līlā ning manah çuddha piněhta maskw ari den tumulus sihtâsatya laki malar siddha ning kahyun tan lyan sira rowangkwa musir acintyânung dinunung.

14a. Nahan wuwus çrī bhūpati çrī pramiçwary anuhu dadi amūrnani pětěng ing ati sawacanâlon samengkono ²⁹') rarêku lah undang den aglis sira mpu brahmarāja muwah nanak mantrī yayi ārya lan ken apatih lan pun děmung kalih lan ken tuměnggung ³⁰).

14b. Kang inutus malayw aglis tan warnêng ĕnu ndan sang sinengan samâglis lumaris prāpting dalĕm purī kagyat miyat ing sang prabhu de ning warna awĕnĕs acum lwir kawuwan ³¹) jīwa ndan sira rāden mantrī mar syuh twasirândulu ³²) tan kawaçângling kaslĕk de ning luh.

15a. Ingayuh de çrī narapati mwang sirêbunira lah merenea tuhan aja pati larânangis wěkasirânon irisun iki prāpti antakanisun tuhan duh arare kawlas-sih sirâtmajīwanisun.

15b. Lah ta pamanirêki yayi āryâkuněn bapa iděpěn isun tuhan ndan sang liningan syuh twasirângapi ³³) dadi añjrit anangis lagi aměkul sukunira çrī bhūpati sambatirânyuh twas ing angrungu.

16a Sira pramiçwarī ĕnti wĕlasira lali angĕmbĕng tang luh angel

derâměgat sihirê twan Ino ndan lingira çrī narendra lah yayi ārya den tulus wlasirêrisun anakirêki akuněn sūnu pan rare tuhu sira sumilih angaděg ratu.

16b Lawan tanda adhimantrī samadaya sira aniwīa ring yayi Kṛtanagari malih den awĕlas sirêng anakisun ³⁴) epuh twas ning mantrī angrungu mwang raāden āryâsahur tangis samâwot santun ĕmpu brahmarāja matur ing sira sang aulun.

17a. Bhaya wus karasa ring twas yan těkan ing antaka laranira sang aulun angling çrī narapati duh singgih yan sampun wirasa sakweh ning rasa çuddha mangke těkan ing pati mpu Çāntasmṛti muwah umatur.

17b. Duh yan wus mangkana piněh^{a5}) ning çuddha ning ati rampungakěn salwir ing lulut yan gung tṛṣṇā nṛpati tan siddhi aněmu kamokṣan siddha ning prayoga gimung ring taya sasmṛti çūnyācint-yânūkṣma tan kawastu.

18a. Mwang sira raāden mantrī sampun tuhan denirānangis masku apan nṛpati lagi anusmaraṇa pati siddha ning laku mĕnĕng twan Ino mangkyângrungu sojar sang dwijendra ndan ucapĕn nṛpati sampun sirâgĕlar yoga pinuh sandhi niṣkala tanu.

18b. Luměyěp tang akṣi wus niçcaya sira kumisapu ng tangan sang rwa bhineda tri walik uwus sinamaya ring jñānanira māyā çuddha nirakṣara ginung ring nirbāṇa çūnya tinut līna nṛpati tuhu lwir pajyut ³⁶) diněmwan asmu jěngěr sang para sādhu.

19a. Umwang gumuruh punang tangis ing wong sanagara sākṣāt kauwan jīwa ³⁷) ri līna çrī narapati lĕnglĕng twan mantrī kagungan ³⁸) de ning lara amarwata kadehanira sama anangis tan wruh ³⁹) ri rehanipun.

19b. Sěděng ghūrņita punang tangis ing wong angampuhan çrī pramiçwarī anuwus duh anakisun ⁴⁰) kaki tuhw alit sira masisun ⁴¹) tinilar ing çrī narendra lwir antiga ning pakṣī tad'-âsih tuhu kasy'-asih masku.

20a. Tinilar ing yayah bibi umunggw ing waneh kawlas-asih masku isun mangkwâmit umiring nṛpatiˈkaria jīwātmanisun mogha tari(h) ⁴²) amanggih luhung twan Harṣa-Wijayâsahur ⁴³) tangis wāspanirâsru padâwēlas punang wong de ning rare uwuh-uwuh.

20b. Ndatan warnaněn tangis ing sanagara çrī pramiçwarī sampun aken angambil pattrěmira ⁴⁴) sang katong sampun aglis kaatur tumuly amit ri jěngira mpu brahmarāja mojar wastu lěwih pinanggih phala ning strī patibrata tuhw asthiti bela ring kakung.

21a. Nahan ujarira sang ṛṣi çrī pramiçwarī sampun atur bhakti

ring sang mokta saha wacanâris tingali bhakti ning maněhtâri umiring aji sungsungěn isun yan prāpti madhya ning ambara tan wr' ing ĕnu.

- 21b. Sumaput megha aměm riris sahâdulur kilat tan wěnang yan linakwan taṭitnya amilět wětìs gěrěh nikângaruhi lumaris yan angindracāpa lěyěnya angrésy ati ya ta pintangku n çrěddhāntânuntun.
- 22a. Nahan sambatirânyuhi twas ning angrungu sampun ĕnti rampung derâmĕgati tṛṣṇānirêng bhūmi salwir ing kacakṣu ndatan ketung anging ⁴⁵) niṣkala ginung krama ning patibratânut pathya ⁴⁶) ring swāmī sampun sirâmuṣṭi khaḍga derândĕmi rudhirânĕmbur.
- 22b Aniba çrī pramiçwarī umwang gumuruh punang tangis bangun karungw ing ⁴⁷) langit awor prabhāwâris lumra(h) ing digantara tang kĕtug atri saha kilat lawan kuwung-kuwung jaladharângĕmu riris rawiprabhânisih prabhāwa ning sang siddhâmanggih ayu.
- 23a. Syuh rĕmpuh nāla ning twan mantrī alarânangis asru sambatsambatirânynh twas lĕnglĕng kasĕkan ing lara kapati tinulung dera rakryan apatih kadehanira samâlarânangis tan-sah amĕkul suku.
- 23b. Raāden ārya gipih saha wāspa duh kaki sampun derâlalis tuhan lah tolihen isun malih gumanti sihira sang alalis ngadamaken sira lah tânglilira kaki wāspanirâniram sang kahantu.
- 24a. Ndan raāden mantrī wus mātrânglilir angusap wāspâris luru ning warṇâmratimā mas tatur tuhw aměkiki mojar sira mpu Çāntasmṛti ⁴⁸) mārdawa aduh potrakanisun ⁴⁹) lah sampun pati lara tuhan pan sira mben i makapanguban ⁵⁰) ing jagat kawastu.
- 24b Lawan tang parâdhimantrī kaki ārya sampuu sirânggung wuyung krama ning dadi sukha duhkha linakon urip tan kasthityakĕna mangko den aglis paayun laywan çrī narendra lawan çrī pramiçwarī sang ⁵¹) liningan malih samânuhu sarwi angusapi luh.
- 25a. Wus marém punang tangis sang mokṣa wus binrèsihan sampun pūrṇa çinocan ingaturan tadah çuci saparikrama ning ratu lèwih ndan sang para mautrya makādi rāden mantrī samânèkar (r)i laywan sang prabhu.
- 25b. Ndatan warnanèn wus bhinasmi ingañut maring samudra dhinarmèng Kagènèngan ndan ucapèn malih gumanti sira rāden ārya sumilih angadèg ratu sampunira bhiniṣeka siwīnen ing sanagantun.
- 26a. Pirang tahun lamanira andiri ndan twan Harşa-Wijaya wahwa rumājasūnu çayâměkiki lindi ning driyârawat-rawat kung kadi tumesa madhu ndy ana rājaputra sumama ring warnanira lwir hyang Smarângindarat antyanta sihira sang prabhu.
 - 26b. Winong sakaāptinira twan mantrī wus sinung kamegetan

ring kakṣatriyan angrawit rinĕnggêng ⁵²) sarwasāri lwir Smarālayânurun lan kadehanira sama pinrĕnah unggwanipun ⁵³) nityaçâkasukhan rinowang adrawiṇa ramya ning nagara winangun.

27a. Ndan sampun kalumra(h) ing rat sira rāden mantrī tuhu yan putrâdi wicakṣaṇa prajña tamêng ^{64a}) kalangon salwir ning aṣṭakoçala gamĕlan tan ana luput dera sang lwir Smarângutpĕtti nityângrāgani ng akung.

27b Susah hvun ing pawestrī bhrānti angajap-ajap lulut ndatan sinanmata awasānâtēmah gurit rinekhā ring pudak arum rasanya anyuh ati atur měkar ing sări mrik tan sih ing bhrahmarâtēmah ruru.

28a. Nirdon kayunnyâtibhrānti ngajap tawang wet ning tan kataman kung ya ta lungânis ⁵⁴) musir ⁵⁵) gunung amrih akinkin malar ing pañjanma n saraçmi lan sirâbagus ⁵⁶) lyan tan tṛṣṇêng jīwa lunga ⁵⁷) alabĕh pasir lyan tumibêng jro ning parang kĕdung tan anolih yay' êndung.

28b. Tangeh van wuwusen reh ing sanagara wyakti tan sisip wuwus sang siddhakawi krama ning andadi wong norânâmūrṇânulus tinut de ning sukha duhkha mangkana çrī narendra çaya wiwal ing kāpti saturirâpatih ndatan tinut denira sang aulun.

29a. Asalah lungguh rakryan patih dadi ramâdhyakṣa gumanti ranggânĕngah dady apatih mangku bhūmi pinūji saaturipun ⁵⁸) atyanta sih çrī narendra asmu ewa sang mantrī wṛddha ri rehira sang aulun.

29b. Ndan ken tuměnggung Wīrakṛtī wus mangkyâsalah lungguh dadi mantrī angabhayan ⁵⁹) ndan ken děmung malih asalah linggih dady adhipati ring Madhura-Wetan çaya tan tṛpti ⁶⁰) reh ing nagarī arawat-rawat kewuh.

30a. Ndan sira mpu Çāntasmṛti ⁶¹) wr' ing gaṇita y ⁶²) alâyu ning jagat yan tan awet ing pandirinira sang katong wyakti anut ghorakrama ya ta lunga ⁶³) sirâmangun tāpâwanawāsa ngkânêug Meruparwati atyanta çubha ning patāpanirâçrī rinĕnggêng santun.

30b. Xdan tan warnaněn lawasirêng āçrama ucapěn sang aulun sampun aputrī kalih sakîng çrī pramiçwarī pada listw-ayu anīrṇa rum ning pasir gunung hyang ning basanta kacatur ndatan patanding salwa nikang Yawidwīpa atyanta sukha sang aulun.

31a. Rehira aputry ādi kalih yaya Ratih kembar sang atuhânakçāstranira ⁶⁴) dewī Puspawatī sang ari atengran Pusparaçmi kalih tameng ⁶⁴) kalangun yaya Saraswatī salwir ing guṇa tan ana luput.

31b. Wus sinungan kaka-kaka samanak ing mantri sampun sinung

kaměgětan ring salu kilyan angrawit pan lagi pinacang-pacang kalih ring rāden 65) mantrī ndan lingira çrī bhūpati asĕng smita ring çrī nṛpawadhū.

32a. Eman tuhu yayi çorī anakira "") kayâdudus sawĕgung "") depun enggal agung tur çayâmĕwĕhi raçmi sĕdĕng pinakramakĕn kalih kaarĕpisun "") amiwāhakĕna lan kaki Harṣa-Wijaya yan wus apanggih sira kang sumilih angadĕg ratu.

32b Mañjinga ring antapurisun yayi mantuk maring kaáryan āpty ambhagawāni mesĕm çrī nṛpawadhon asmu ewa sumahur aduh kaka aji yan kahyunira kayêku pan atur sāri angatag madhukarânêng wiwara lwir sinwam ngayuh lung ing gadung.

33a, Manawa sira kaki Harṣa-Wijayâpilih kahyun pan ala-ala tuhu rūpanyânakirêki ⁶⁹) kakâji kaarĕpisun ⁷⁰) upamā ring jaladhara sirângantyakĕna ri pangrik ning cātakânibakĕn ⁷¹) truh.

33b. Asemu guyu çrī bhūpati sumahur aris aduh niskāraņa puniku masa mangkana yayi anakira ⁷²) kaki Wijaya yadyan mangkanaa tuhu tan kalap anakira ⁷²) kalih sun tan padrewya kahyun.

34a. Yan makapapaṇḍo⁷³) malih nunggwa pindwa ya ta sukhaanisun didinâisun anut ājñā sang madi⁷⁴) hyang mulih ring surabhawana çrī pramiçwarī anuhun⁷⁵) ndatan kawuwusa denira angucap-ucap wus malah wĕngi samâturu ndatan warṇanĕnisun⁷⁶).

34b Ring eñjang adan tinangkil çrī narendrâhyas awastra pik alus ginātrêng ⁷⁷) rukmi asabuk babayabon açrī anungkēlang khadga alandeyan maṇik bañu rinajasa ing mas pinatik ing nayana murub agĕgĕlang kaṇa kalih tulak lan kĕmit-tuwuh ⁷⁸).

35a. Akalpika bot Tan-Jawa roro salaya sumunu akarambalangan kumram apadaka ⁷⁹) çaçī minirah ādi arjânting-anting açrī ⁸⁰) bang wilis anguwah karṇa asumping tangguli kĕtur jinĕbad arum.

35b. Asipat bot Pangajaran amĕwĕhi manis ning driya tuhw açrī dinulu ndan wus prāpta ring yawi tinangkil sira ring ⁸¹) pangastryan pĕpĕk para kṣatriya lawan tandâdhimantrī ken patih Nĕngah arĕp ing lungguh.

36a. Sěk supěnuh kweh ning mantrī anangkil wus těkêng yawi ning pangastryan wong sinělir lan wong jayasāri bhayangkara lan singhajaya sama rěp tan ana umung tangkilan sang nātha angling çrī narapati ring rakryan apatih Něngah mangke patih kaarěpisun ⁸²).

36b. Sira nanak mantrī pinakramakēna kalawan nini Galuh kalih pan wus agung yan siddhâpanggih didine angadēg ratu ken apatih anĕmbah matur singgih pukulun andika çrī narapati atut kinen angundanga sirânak pāduka pukulun.

37a. Wus kinen pangalasan alit mangkyânuruhi kunĕng twan Harṣa-Wijaya eñjang wus pinarĕk de ning kaka-kakânêng wijil pingkalih ĕb ning sarpapuṣpâmayung anĕhĕn sāri asidĕha ring ken Gajah-Pagun.

37b Sumělang sarwy anolih ring punang Rāgânurida lingira aris lwir atruh madhu kilang amanis ena pādapa ning sarpasāri pun Rāgânurida měnděk lagy awot sāri atur pādapa ri sang abagus.

38a. Sinrat ing nakha angrawit ndan esi kidung anglung raçmi rasanya anyuh ati tur winehakĕn ing ken rangga lah ta wācanĕn ⁸³) iku ken ranggâwot sĕkar sarwâmācâris swaranya amanis kadi amungumungu rāgi kaduk rum-rum awor raras ing kidung.

38b. Sama sukhângapi sakadehanira wet ning rasanyâluñu mesĕm ken Nambi angling sahâwot sinom bhayângawi ⁸⁴) sang pangeran tuhu wicakṣanânulus wah sāra çṛnggāra kaduk manis angrāganɨ kung tap ning bhāṣā tuhw aruru pan dwiṣṭanya angrambut ⁸⁵).

39a. Paran paměnanga ning kawirāja ⁸⁶) angawi anging ta kumbang punika eman tan angamung ⁸⁷) raçmi ning sāri pun Gajah-Pagon angling masa mangkana apan sumanasa iki kang wilis lan pětak lagi pusuh.

39b. Kumbang punikânganti prāpta ning sadāgati tan hyun wawangyan sarāga yan tan měkar ing sāri mrik mesěm sang kadi Manobhawa tur aněndal tulis sarwy ⁸⁸) añjumput sědah ing cělor kuning sumělang asmu mangu.

40a. Kañcit pangalasan prāpti měnděk ing ayun awot sāri aturnyáris marěka singgih ājñā sang katong ⁸⁹) ndan sira sang abagus asĕng smitâněhěr tumurun ring ěndi andikanira ⁹⁰) bapa tinangkil sampun oyânêng pangastryan pakanira aglis pukulun.

40b. Tumulya ahyas rāden mantrī wastranira randi atumpal bakung ingēmas ādi asabuk babayabon ⁹¹) kinulalatêng mas drawa akris alandeyan ⁹²) pangrus rinajasêng mas ⁹³) kumram jinajawîng ⁹⁴) mirah dinalimârĕmpuh ⁹⁵) agĕgĕlang kaṇa kĕmit-tuwuh ⁹⁶).

41a Kalih tulak lan adu manis sinalagêng mirah lagy atétěbus pětak sināri mas tuhw amanis akalpika bang wilis kumram roro salaya aněputi ⁹⁷) ros ning jariji angrawit anrang kucup ing bakung.

41b. Anguwah karnasumping mangli saron jinébad arum sinawung ing mandalika ⁹⁸) asuweng pelik mas adi anayana mirah kalih lawan wedurya tap ning remamekiki sinérat ing nakhamuwuhi bagus.

42a Asipat alit amanis ñĕñĕr ing dulu lwir atela madhu gĕsĕng ning laty abangkit anyuh ati waja cumaraṇâmangun lulut sahâburat mrik arum jayêng katong minas ajur wyakti putrâdi piturun ⁹⁰) ing Manobhawa sararasirâmangun ¹⁰⁰) lulut.

- 42b. Něhěr lumaris anangkil sopacāra paṭāraṇa ring ayun lawan ardhani lagi tinut de ning jong kuning kadehanirândulur sopacāra sapayung para mantry anom ring pungkur ndan pun rangga Wěnang amawa pawwahan ¹⁰¹) mas tatur minirah māyā murub.
- 43a. Akampuh puru kawi asabuk limar wilis krisnya alandeyan danta inukir parang angrawit apinggél kana ingadu manis asumpang mangli gadung saha pattra jinébadan rupane amenak akung.
- 43b. Kalawan sira Nambi amawa camara kumram ginatrêng ¹⁰²) hema drawa pantés awastra parigi asabuk taluki dadu krisnyâlandeyan taring apinggél kémitan mangkin amanis asumpang cina dadu.
- 44a Pun Gajah-Pagon amawa tadah toya awastra pasir gunung asabuk paṭawalârja pinarawos ¹⁰³) akris alandeyan danta jinajawin ¹⁰⁴) mirah murub asumpang bakung pantès wèruh anukhani tuhan boño dene agawe guyu biṣa amor ing smu.
- 44b. Lawan pun Sora amawa kandaga mas kumram pinatik de ning nawaratnâdi awastra sagĕcijo arja ingĕmas ¹⁰⁵) ajur sabuke paṭawala wungu krisnya alandeyan garu sinaroja ing mas jajawin mirah māyā asumpang labdhawara gunung.
- 45a. Sira Pědang lumakw ing uri awastra randi alus arja atumpal bakung pinattra ing mas ādi asabuk gringsing Kṛṣṇāyaṇa asisigen rukmi krisirâlandeyan maṇik inukir pangrus riněnggêng tatur.
- 45b. Agĕgĕlang ¹⁰⁶) apus pupak kalih lawan kĕmit-tuwuh ¹⁰⁷) asĕkar cina dadu ndan malih sira Dangdi lagi asasaman kampuh rangdi atumpal putih cinitra de ning mas ādi kumram sabukira gringsing kawung.
- 46a. Akris alandeyan gading inukir tajung ¹⁰⁸) apinggĕl kaṇa samāsĕkar mangli sira Lĕmbu-Pĕtĕng tan kari awastra wungu sinurat ing hema drawa asabuk limar pĕtak krisnya alandeyan çyāma pinatik ing çoçoca pantĕs asumpang cina dadu.
- 46b. ('ĕngĕng punang aningali sakamārga amūji-mūji rara wulanjar mlangun cittane ¹⁰⁸) tan manuṣa ih bhaya hyang Asmara ingiring de ning warāpsara amiṇḍa ring rat saking Smarālaya anurun anângling anagu-nagu duh eman sang abagus.
- 47a. Tan amung ¹¹⁰) raras ing jiněm mrik sawaneh anâmuwus paran gane twasisun yan winong ing saraçmi sumangi-sangi ¹¹¹) sadenirângreha tan pamiwal ing hyun rowange angucap duh nini liwat kahyunirêku.
- 47b. Pan atur lung ing jangghā āpti angayuh çītaraçrum tĕwas anglih ih angur ni 112) rangga Lawe iki pantĕs yan prathamāing

rum-rum amonga ring karasikan sawaneh angucap dudu ari iku kaarĕpisun.

48a. Kang aran pun Nambi smitanyâramping tuhu yan galak amadhu amung ing salulut sawany' ângling alon pun Sora kahyunisun kaya tan owaha ring sapum anukhani hyun anângucap Gajah-Pagon iku kaarĕpisun pan wayuh tan atulak ing wadhū.

48h. Pantës ¹¹³) smitanyanëlori panungsung ¹¹⁴) guyu tan apilih kahyun yan rowang ing sapum kayamiro-mingtigani sumyok kang guyu aduh nini pranesa tuhu deniramuwus tan warnan ling ning aniningal ndan sang lwir Atanu meh sanupun prapti sirêng manguntur.

49a. Kapapag sirâpatih wṛddha lan Wīrakṛtī asmu smita ĕnty harṣanipun tumingal ing twan mantrī kandĕg smu miring kawulanyâris mĕndĕk ing wuri sirâpatih abibisik punapa yayi denirândulu.

49b. Ring sira rāden mantrī kayêki bhaya hyang Atanu tur denirênggal agung kayâdudus sawěngi 115) moghâglis sira sumilih iki malih angaděg ratu ken Wīrakṛtī anahuri ih dumadak kayêku.

50a. Ndan sira raāden mantrī wēruh ing smita angling asmu guyu kulepun singgih sira uwa kandèg eriki sang sinapasmu guyu sarwy aměpěs ¹¹⁶) angga anganti pakanira mayan ¹¹⁷) rěke ¹¹⁸) anangkil lah ta lumarisa uwa sirâpatih wṛddha umatur.

50b. Sira pangeran rimihin kawulândulur ¹¹⁹) wus lumaris sira raāden mantrī prāpting pangastryan kang wong miring mingsĕr anglurung ndan sang nāthâmapag ing dulu saha wacanânrang juruh merenea tuhan parĕka lan isun sang sinapa anĕmbah tumungkul.

51a. Ingaturan paṭāraṇa sampun sirâlinggih ¹²⁰) sandingira çrī narendra ĕnty harṣa ning aningali warṇanira çaya sumilah lĕwih denirênggal agung tuhu pawak ning madhu-pasir akarang karpūrârum.

51b. Eman tan amawa dyah léwih sawawa ing kula makapanguban ¹²¹) ing sarājya tan warṇanĕn ling ing amūji angling çrī narapati saha smitâris duh kaki emanira tan sinipi kady anupĕna isun.

52a. Mihat ing warṇanirêki tuhw ari ¹²²) lwir hyang Çiwātmakânurun lah mangko den tulus derâmadangi citta ning ramanta masku phala ning amanggih kasuputranira pangeran arinirêki kalih sun wiwāhakĕn ing sira didine mangkyângadĕg ratu.

52b. Ingsun āpty ambhagawāni asalah lungguh idĕpĕn tuhan ujaringsun iki sang liningan suwe tan pangling asĕmw ¹²³) erang tumungkul ndan ling çrī narendra lah ki apatih angapa denta angrasani polahira kaki pan wus agung sĕdĕng angadĕg ratu.

53a. Umatur rakryan patih Něngah sahâwot sāri atut sājñā çrī narendrâpan sira raāden mantrī wus wruh ing wālawidvāgunādi

mwang kṛtajñānânulus prāgiwā susandhi wruh gaṇita nikang ala ayu.

53b. Tuhw atut juměněnga malih anglilirana sang wus amor ing dewatā anging ¹²⁴) ta pukulun depun kawruhi pamumūle nṛpati de ning wong sajagat wontěn kasub yan çrī narapating Malayw aputrī ayu.

54a. Aněnggeh kakalih sira sang panuha ¹²⁵) aran Dara-Pětak lwir Suprabhā anurun sang anom malih aranira twan Dara-Jingga ya ta lwir Tilottamā ujar ing awĕwĕrttā yan tan anâmadani sawanitêng ¹²⁶) Malayu tuhw atur hyang ring jaladhi madhu.

54b. Mangke linurug den aglis masa ta ipun měne tan anungkul angaturakěn putrī ri jěng sang katong makamahādewyanira sirânak prameçwara den gěněp roro sowang tur olih ing añjaya çatru kalunıra(h) ing para parārthanirêng jagat wibhuh.

55a. Sumahur çrī bhūpati atut saujarira iku mangke kaarěpingsun angangkatakěn iki kang wong sinělir bhayangkara lan wong jayasāri singhajaya ¹²⁷) ndatan kari wong rajasânglurug ing Malayu.

55b. Yan siddha denyâjurit yan wus prāpta putring Malayu isun pisan kramakēna lawan (n)anak mantrī didine bhiṣeka prabhu lah angapâpatih tuha ¹²⁸) muwah ki Wīrakṛtī rasanana mangke ujarisun.

56a. Dadya matur ¹²⁹) aris sirâpatih wṛddha yan mangkana pukulun kahyun nṛpati ¹³⁰) kṣamākĕnâtur patik aji lwir pajyut anuluhi rawi sĕdĕng sumunu apan pun Jaya-Katong wus malih angadĕg ratu ring nagarêng Dahâpan ring (ng)uni mūlane çatru.

56b. Mangke sampun lami tan anâniwī ri jěng çrī bhūpati manawi adrěwe kahyun angāla-thāni apan wwang-atuhanipun ¹³¹) prabhu Dangdang-Gěndis linurug uni dera sang katong sang wus amor ing dewa marmanipun ¹³²) mokṣawa punika mangke depun ketung.

57a. Uměněng çrī bhūpati lagi rumasa ing citta rakryan patih Něngah matur sampun sangçaya çrī narapati lan ki Jaya-Katwang duk çrī Dangdang-Gěndis hantu tinawan ¹³³) lagy alit ginawe pangalasan pukulun.

57b. Wus agung kinon malih ^{133a}) angaděg ratu ring Daha wet ning włas çrī dewatā mangke yan adrěwe kāpti pakṣa amapulihakěna ¹³⁴) patik aji pramukha amagut pun ajing Měměnang ¹³⁵) pan picundang mūla ipun.

58a. Sukha sira çrī nṛpati ¹³⁶) angapi sature ken patih ndan sakweh ing sang mantrī prasama tan pangling rumasa-rasêng citta tuhw ewuh těmah ing nagara lingira çrī narendra ring sang mantrī Jaran-Waha mwang ārya Siddhi pañji Amarājaya kang inutus.

58b. Kěbo-Bungalan makādi Kěbwânabrang makasenāpatya ning

bala sinělir kita mamangkata ěmbeñjing punang inutus sama awot sāri umatur sājñā prameçwara sama wineh mas pisis lañcingan kalambi lan dadar-dadar těké balanipun.

59a. Wus awan lěbar çrī bhūpati sarwi anganti sang lwir hyang Makaradhwaja lah marêng ibunirêki lumaris sang lwir Atanu pun Rāgânurida andulur ndan çrī pramiçwarī ¹³⁷) woyêng maṇḍapacaraṇâlungguh.

59b. Asiñjang gringsing ringgit kinulalatêng mas drawa kampuhira randi turuh ingĕmasan tuhw ādi aeñjer mirir boño kumram cinitra ing rukmi amanggala sūtra wilis pangarih tigang prāṇa sumunu.

60a. Akĕmĕr akĕndit ingadu manis sinalaga ing mirah sahâpadandan ¹³⁸) angrawit bot Tan-Jawi apinggĕl kaṇa gigilapan kalih lawan jāga-çatru apanumbuk mirah ali-ali mamanisan asuwĕng mantĕn çyāma sinangun ¹³⁹) ing kāñcana marum.

60b. Pinatik ing nayanâdi asumping campaka jiněbad arum sěsrěběng ¹⁴⁰) smu mlětuk çrīnātha ¹⁴¹) tumurut wilis patah tinajugan ketaki manis ning dulu winahwan sěpuh kram ning laty anrang manggistârěmpuh ¹⁴²) waja cumaraṇâmangun rāgi solah ing akung.

61a. Çrī matur asiñjang mañjěti rakta ingěmas ajur awastra saněbab kumram cinitra ing rukmi aeñjer sūtra gagadungan amanggala randi alus akěměr akěndit bang wilis pinggěl kaṇâpus lulut.

61b. Ali-ali amanisan suwěng pahul ingěmas sinaroja ing mirah anguwah karņa asumping tangguli jiněbadan mrik mar rema tinrānggaņêng měnur çrīnāthâtuturut 143) jěnar sěsrěběng mātrâsmu mlětuk.

62a. Ndan sira raāden dewī sampun ahyas kalih sama listw-ayu lwir puṣpitânurun sakîng sĕnĕ nikang çaçī ri māsêng Kārttika mawan rum ning pādapa ning angçoka asĕhĕn santun prāptânūkṣmêng sang arum arjāpaparĕmpwan sama asiñjang gringsing kawung.

62b. Awastra pik mirir atumpal randi amanggala wilis akĕmĕr akĕndit dangu açoca bang ijo apinggĕl kĕmit-tuwuh ¹⁴⁴) kalih lawan nāthabrata tinalĕmpĕk ing mirah akalpika bang wilis angrangga rum ning jarijy alurus anrang kucup ing bakung.

63a. Atětěbus pětak angrawit asuwěng mrakata rinajasa ingěmas ¹⁴⁵) minirah māyā tuhw ādi anguwah karņâsumpang wārṣikī wilis rinaras twas pinattra ing mas ādi siniram ing er-gulwâmrik ¹⁴⁵") arum.

63b. Tumurut çrīnāthâsmu ¹⁴⁶) wilis mātrâsĕsrĕbĕng mlĕtuk rema anda-andâpañjang tinrang ing mālati samâcĕcĕnggĕg ¹⁴⁷) wirāgângrawit ¹⁴⁸) angani ati asipat alit amĕwĕhi manis ning driyâmangun hulut.

- 64a. Gěsěng ing lati abangkit lwir atruh madhu wajânrīdanta kram ning gisi-gisi tang rājasa angepon rwan ing imbâlurwa tuhw epuh anon siratmayâlungid wahu winahwan tuha ¹⁴⁹) kalih suputrī çīrṇa rum ning sakamatan tan polih amiṇḍêng sang arum.
- 64b. Rarasirânêng langĕ ning asanâmayung lan turāngganā munggw ing çṛngga ning gunung karpūra mar ¹⁵⁰) mrik ingol ing jangghā saptāngkura lan maṇḍalika ¹⁵¹) angayuh samâsĕhĕn sĕkar asamīpa walahar madhu tinrang ing aruṇâlangu wahu tumunggang gunung.
- 65a. Rinubung ing puṣpaliṭ silir ing sadāgati ruruh ri marĕn ing warṣa gĕrĕhnya mandra airit kinidungan de ning pakṣī ¹⁵²) gĕnding lawan cinggaragat wayahirângayoni amanis durung yan pūjā kalub.
- 65b. Tan-sah kaka-kakanira ken Bayan ken Sanggit pun Pasiran Pangunéngan parék ing sira twan dewī tuhw açrī pahyasnyâmatuh samâsiñjang cépuk kémbang awastra jingga mirir aeñjer dadu ginātrêng tatur.
- 66a. Samâsuwĕng layang wilis asumping gadung pinatik ing mĕnur samâlunggw' ing batur ndan çrī nṛpawadhon angling ring sirânakira lah ta agamĕla masku mangkyâgugurua nini kalawan yayi matur isun onĕng mangkyângrungu sang liningan smu guyu.
- 66b. Tumuli kinen angambil punang ¹⁵³) bangbang wus samanambut pupuh ¹⁵⁴) aris umuni açrī angarangin atetelâtap mělěcut Dangdang-Gěndis sawit alangu akakāngsen carang santun ačnděk salah ilu cacāmarane ganggong čnty harṣa ning wong angrungu.
- 67a. Kañcit prāpta çrī narapati tan-sah anganti sang kadi hyang Manobhawâsmu kagyat raāden dewī anolih asalah pupuh tunungkul angling sang aulun saha sĕng smitâris kulepun sira asalah pupuh.
- 67b. Pan kakangirârĕp wruhânĕhĕr sirâlinggih sandingira prameçwarya rāden mantrī asmu wĕdi nṛpati asĕng smitângling aris lah ta merenea aja sirâsmu wĕdi tuhan sapa ta 154") ndraweni iku.
- 68a. Měnděk aněmbah twan mantrī něhěr alungguh ndan çrī nṛpawadhū asěng smitângling aris duh anakisun kaki kayâdudus sawěgung ¹⁵⁵) denira enggal agung tur çaya sumilah ndi ameta putrâdi kang kaya sira masku bhaya utpětti ning hyang Atanu.
- 68b. Angling çrī bhūpati duh singgih yayi anging mangke karĕpisun anakirêki kalih makapawongane kaki Harṣa-Wijaya lawan ta isun lumurug maring Malayu nĕnggeh aputra kakalih makamahādewīnira kapiasĕm çrī nṛpawadhū.
- 69a. Ndan sira sang dyah kalih sami tumungkul asmw erang arep lungaa tan tulus pan aweding nrpati ndan raden mantri syuh rempuh

twasira lagi apupundut mūla ing twan dewī nitya amet chidrâñolong dulu.

69b. Enty harşanira çrī bhūpati denirâsmu kalulut ndan kang wong jro pura egar padâmūji-mūji cittane dudu yan manuṣa sang hyang Manobhawânurun sama abibisik mogha sihisun aweta kantun.

70a. Paran sukhaan ing ati yan mulata ri patěmonira sang pangeran iki masa pahe malih langě ning surālaya duk papupul ing Ratih Smara tan warṇaněn wuwus ing wong jro purī ndan lingira çrī narapati saha sěng smita ring raāden Galuh.

70b. Lah padâgaměla nini mangkyâguguru lan kakangira yan anasar kang tabuh depun winarahan nini çrī nṛpawadhū asmu ewa denirângrungu pan tan katujw ing twas sang dyah kalih měněng tan asahur asmu-sěmw erang asěng tangis něhěr tumungkul.

71a. Smu guyu çrī bhūpati kumbi liwat arinirêku lah ta sira tuhan ¹⁵⁶) mangke agaměla kaki lawan sira yayi matur ken liku angāngseni asahur sĕmbah twan mantrī dnh singgih durung tama pukulun.

71b. Anambut pupuh aris çrī mahādewī angucap paran unine denisum pan masa anabuki lan sang apēkik çrī prameçwarī angling asĕmu guyu sira kewalyânglalayani parĕnga lan ken liku.

72a. Çrī mahādewy anahuri duh singgih mangke manirâguguru ring sang lwir Atanu ken liku angling sauninyântuk ing wong apunggung wus samânambut pupuh muni tang gamělan asru aĕnděk lung ing lulut amamanggěl salah ilu cacāmaranyâlangu.

72b. Akakāngsen carang sāri angrawit lwir andudut ati harsa sakweh ¹⁵⁷) ing angrungu ndan çrī nṛpawadhon ĕnti harṣanira kudw ahyun yan anduduta mantu angling çrī narendra ninya sirângaturi suruha ri ¹⁵⁸) kakangira iku gañjaran ing amuruk.

73a. Prāpta punang sēdah tuhw açrī anêng nanampan mas sinamiran per-ēmas rakta sang winidhi kalih tan āpti lagi tumungkul sinrēng dera nṛpati apuhara ¹⁵⁹) dady atēmahan tangis tur lungângusapi ¹⁶⁰) luh.

73b. Ingiring ing kaka-kaka mara ing salu kilyan gumuyu çrî narendra ¹⁶¹) tuhw alâcārane kaki arinirêki mesĕm twan mantrī prāpti tadahira anadah çrī bhūpati akatigan lan çrī nṛpawadhū.

74a. Muni kang rĕdĕp kacchapī para kawya angidungi tĕkap awusan wus lingsir ingalapan aris kadehan sampun dinawuhan ndan lingira sang abagus patik ajy amit pukulun i mbeñjang āpti tumuta mara ing Tuban angatĕrakĕn balânglurug.

74b. Enty harşanira nepati wruh ing jātmikanira sang 162) abagus

asĕng smitângling aris aduh kaki aja sira lunga ¹⁶³) masku pan wus pun apatih tinuduh angunggahakĕn ing jong sang liningan anĕmbah udan çrī bhūpati lagy anglungsur sabhūṣaṇa kaprabhun.

75a. Wus sinungakĕn ing twan mantrī kalawan kris kaprabhun lah anggenĕn tuhan mĕndĕk anĕmbah twan mantrī ananggapy aris tur sinunga ring pun Rāgânuridânĕhĕr sirâmit mulih nṛpati tan-sah anut ing dulu.

75b. Sama alam-alam mulat punang wong jro purī kadi pangipyan cittanipun kunĕng raāden mantrī adalan marîng tĕtĕrusan ring jungut sĕk sāri kadehan amārgêng yawi sok ¹⁶⁴) punang Rāgânuri-dândulur.

76a. Manděg lagy adus ing beji pun Rāgânuridâmawa kris lan wastra ken iñânguswani wus ginandha burat mrik sarwy adan kampuh pantěs denirânganggo pasungira çrī narendra embuh manis ahyang dinulu tuhw angrāgani ng tumon sasolahirâgawe kung.

76b. Měnggěp lagy alinggih ěb ning sarpapuşpa asěhěn sāri anunggar remâsmu mangu karasêng ati rarasira rāden Galuh měnggah sarwy anolih punang Rāga lah pametana isun rěko ketaki tumuly aglis wus katur ingaras-aras sarwi lumaku.

77a. Duk prāpting karang lagy alinggih anèng wijil pisan měnggah něhěr sirângidung madhu lalangw angrawit swara amanis lwir atruh gěndis prāpti tang kadehan ken rangga awot sāri asěng smitâduh dewa pukulun.

77b. Bhaya kauron singgih mesĕm raāden mantrī ndan ken Nambi asĕmu guyu dudu kauron de ning adrawiṇa sang abagus pun Gajah-Pagon angling manawi anâwwat ¹⁶⁵) ing jēro purī amiṣyani rāga kung.

78a. Ken Sora angucap singgih ketaki iku makatěngranipun putraputra ning bhrānti dinohan de ning bibi donnyâsmu bhrāmita ken Dangdi alon sumahur apan meh Kārttika gěrěhnyâris angatag měndung nuruni asana ken Pědang angling lagi kudu.

78b. Sira Lěmbu-Pětěng angling makaparan ika yan rinasan balik reh ing bala rasanana mangkat ěmbeňjing Gajah-Pagon sumahur kayâměgati wuwus kapo ra-Lěmbu pan iku kang rasa lěwih tuhu anglīlākěn manah mesěm sang kadi hyang Atanu.

79a. Sama gumuyu wongira ramyâsĕnggak malah dalu prāpta punang tadah anadah sira twan mantrī kadehan sampun dinawuhan ndatan warṇan panadahira wus samâguling meh ¹⁶⁶) rahina samâdan awungu.

79b. Punang wong sama atiyang kang mangkat maring Malayu

wus adan sañjata sataběh-taběhannyâtri mantry ādi saha jujuluk sapangawin pinandi lumaku saběkěl-běkělan açrī kading surat dinulu.

80a. Apan sira rakryan patih kang atingkah tan warnanén ring énu akweh strī tumutur anut ing laki prāpti ring Tuban lingnya aměměkasi ring lakinipun apakayêng tuhan lyan amalaku tawanan makaweweh ing anakipun sawijil ing Malayu.

80b. Anâlarânangis katṛṣṇān ing priya kang wahw apulang lulut lakine asmu luh sawacanâris aja derânangis masku pan krama ning angdadi kakung apakayêng tuhan tahuran ing dêmak dadar yan awéding payuddhan tan-wun kerang-irang ing laku.

81a. Akweh warṇanĕn reh ing angarekĕn ing rabinipun ndan wus munggah ing banawa sira kryan apatih sampun ¹⁶⁷) sira amĕkasmĕkasi ng balandon jurit sawatara salakṣa wong sinĕlir wus anabrang ing lĕngut.

81b. Wus mantuk sirâpatih prāpti ring Singhasāri ¹⁰⁸) brayan dina mangke adrawiņa sira çrī bhūpati pan tan anângrasa kewuha ning bhūmi marma ning tan tulus denirândiri siniwī prabhu ring Singhasantun.

82a. Tan warṇanĕu çrī bhūpati ndan malih rakryan adhipating Madhura wuwusĕnisun rumasêng ati rehira linungsur dĕmung çayan dadi ¹⁶⁸) sĕkĕl ing twas marmanirânglocita kewuhanira ¹⁷⁰) sang aulun sampun angrungu yan andonakĕn marîng Malayu.

82b. Antyanta garjitêng ati amanggih mangke kāla-thāni dady ajar ing anakipun duh masku kaki Wirondaya tuhu tan wruh duhkhita ning ramanirâpan sinurud lungguh de sang nāthêng Singhasāri mangke kaarĕpisun ri kewuhanira sang aulun.

83a. Sira sun kon lunga ¹⁷¹) anilib mara ing Měměnang ¹⁷²) matur ajāti ring sang nātha rehira nṛpati ring Singhasāri andonakěn ing bala sinělir maring Malayu malar sira ajing Daha adrěwe kahyun.

83b Pan tuhu musuhirêng (ng)uni sang nāthêng Singhasantun pun Wirondayánmwus duh yan mangkana kāptinira bapa ki Pětěng den tolih lawan ki Nambi makādi sira twan mantrī pan tan kĕnâpasah lan sang prabhu.

84a. Aduh anakisun kaki tan wruh ing laku kapo sira masku tan makareh ing dadi annt titah ning Widhi yadyan luměbur jro ning pasir agni tan hantu yan tan sinurud ¹⁷³) de ning hyang Widhi samangkana sira twan mantrī yan ana wuryan ing sang mokṣêng dangu.

84b. Masa sirâtěmah pati ĕmben i sun angaděgakěn ratu sira twan mantrī punang Wirondayâmisinggih ndan ken adhipaty annrat wus

ingulěsan jěnar sampun sinung ing pun Wirondaya iki aturakěn maring Daha ěmbeñjang mangkat karěpisun.

85a. Ring Těrung sira munggah kaki añjujur maring Canggu eñjing lumarisa maring nagarêng Kadiri jumujug maring rakryan apatih anglarapakěna marěkêng çrī bhūpati den wruh ing laku sirânakingsun.

85b. Nahan ujarirâdhipati ¹⁷⁴) ndatan warnaněn dalu ring eñjang wus mangkat punang Wirondayânilib kawulanyâkeh andulur wus munggah ing banawi anabrang lakunya milir tinub ing pawanânujw ing Canggu.

86a. Sore wahu tunggang adri tědun ing Canggu pun Wirondayásěmu kagyat kang wong Canggu den sěngguh yan musuh prāpti aglis malayu awarah ing dāçabala ¹⁷⁵) dadi aněmbang pangarah aglis mara ring lěbuh samâdan sañjatanipun ken Wirondayâmuwus.

86b. Lah ta jātenana iki manawi tan wruh yan isun ingutus marěk ing sang prabhu ndan punang dāçabalāglis sambhramêng tamu abhyāgatādan pasusuguhipun Wirondaya tan warṇaněn panginěpipun ring ¹⁷⁰) eñjang sampun awungu tumama ring nagantun.

ZANG II (Děmung).

1a. Gumanti çrī nṛpating Měměnang 1) kawuwus wirya subhāga siniwī asih ing sang para sādhu dharma ginung buddhy asthiti bhiṣekâji Jaya-Katong.

1b. Subhakti dwija ṛṣi çewa sogatâtun samâmarahi çāstrādi çīla ning amukti wibhuh parārtha pĕgat ing aji awan ing siddha tĕkêng don.

2a. Wyakti bheda kāptinira ri sang wus nukṣāji Dangdang-Gĕndis pan wus anut ing tutur kang wong sanagarī rakryan apatih Mundarang widagdha tamêng ") laku aririh sulakṣaṇa tuhw anukhani sanagantun.

2b. Děmang Wīrasandhi rūpane aběsus tan natgatêng wiṣṭi ndan muwah ken tuměnggung aran Mṛgapati ²) akrěs ing ³) buddhi atut titir apakayêng ayun katrīṇi kasumbung yan sampun prawīrâñjayêng catru.

3a. Antyanta wibhuh ing nagarī sapandirinira sirāji Jaya-Katwang eñjang çrī pāduka çorī atangi atutur swapēna ring çrī narapati yan abuburu maring ukir 4) Wilis antyanta langēnipun.

3b. Dady antuk kidang pětak singgih kahyun-hyun rūpanipun kadi rajata ruru wulunvâlěmbut malit den sungi nini ratna Kesari angling

D1. 88.

çrī narendra ayu ajare yayi nging ⁵) malih aja denirânutur. 4a. Pan kajar ing aji yayi gīrṇâyunipun yan ipen ala ya tâglis amanggih wiṣṭi lingira pramiçwarī yan mangkana mangke kakâji kaarĕpisun lunga ⁶) acangkrama mara ing wukir Wilis nĕnggeh

antvantâlangu papupulan ing sarwapuspârum.

4b. Pilih tuhu ari olih kidang petak kang kading swapena makameng-amengan de ning anakira kakaji pun ratna Kesara lah yayi sajnanira mangke ingsun metu awawah ing ken apatih tumuly ahvas gri narendra wastranira bwat Keling wungu.

5a Tuhw alus cinitra ing rukmi asabuk gringsing kawung alalakon Kṛṣṇāyaṇa ⁷) asisigen mas kahot açrī anungkĕlang khaḍga alandeyan gading inukir tajung sinarojêng rukmi minirah māyā murub.

5b. Sahâpanamar sūtra wilis pinattra ing mas ajur apadakâsusun ⁸) tiga tiningkah Tan-Jawi pinatik ing nayana tuhw ūdi agĕgĕlang kaṇa kĕmit-tuwuh ⁹) aly-ali bang wilis asumpang tuñjung tutur.

6a. Jiněbadan mar mrik akarambalangan lagy anting-anting kālacakrâjajawin mirah tuhw arja tinon adhikāra sumunu ¹⁰) tang bhūgaçrī ¹¹) pantěs agělung Kěkělingan pināçêng mas ādi rinajasa ing mirah wyakti yaya ratw ing tulis solahirâkung.

6b. Asipat Pakudan emběh manis ing dulu wajânrīdanta laty angatirah abangkit kram nikang ¹²) gisi-gisi tumurut dadu lumampah ing yawi dinulur ing papaṇḍo ¹³) sama alit-alit ken Pisangan ¹⁴) ugihan ¹⁵) samânandang ĕmban-ĕmban lumakw ing ayun.

7a. Wus prāpting yawi çrī bhūpati alunggw' ing palangka danta tuhw açrī ginĕlaran de ning pramadani salante tinurangga ing mas ring maṇḍapa tuhw alangu pinarĕk ing mantrī 16) makādi kṣatriya sĕk supĕnuh.

7b. Prasamâdan alinggih anĕmbah ing sira sang prabhu pan mahw asalah lungguh duk datĕng çrī bhūpati sumanding lan sang para dwija ndan rakryan apatih sampun mangkyâdan anangkil awastra pahul rinĕnggêng tatur.

8a. Asabuk gringsing lung ing sih anungkělang kris alandeyan garu riněnggêng rukmi arjâsumpang tigaron mar mrik jiněbad arum běbrěngose wilis aluñu jātmika smune aruruh anunggang kudâjamus pinayungan kětas kang angiring açrī dinulu.

Sb. Ndan ken děmung Wīrasandhi ring uri adulur lan ken tuměnggung padânitihi wājī awastra bot lor akris alandeyan çyāma jinajawin mirah murub sinaroja ing mas asumpang labdhawara gunung tinut ing payung tuhw akung kalih rūpanyâběsus.

9a. Kawulanya akeh angiring ndan pun Wirondaya sampun

prāptêng nagarêng Daha anunggang kudâçrī awastra randi atumpal putih kumram ginātrêng ¹⁷) tatur asabuk giringsing udayanâsisigen tuhw alus.

9b. Akris alandeyan danta tiningkah pangawe santun sinalagêng mirah suga asumpang tangguli siniram ing er-gulwârum laty agĕsĕng abangkit kram ning wajânglar ing ali bĕbrĕngose wahw agātrângde kung.

10a. Pinayungan kětas wilis sakamārga gumiwang kang andulu padāngucap ih sapa gane iki kaya dudu wong ing Měměnang 18) rūpane amenak akung asmu kanagaran sawany ângling duh tuhu iku añar katingalan 19) kang wruh aris mangke sumahur.

10b. Wruhanira iki wong Madhura-Wetan aran Wirondaya anake sirâdhipati done prāpti něnggeh rěke yan ingutus marěk ing sira sang aulun tan warnan ling ing andulu sama amūji tan-dwa ken apatih prāpta kapapag sirêng pasar agung.

11a. Smu kagyat sirâpatih tumingal ²⁰) ing wong añar rawuh yan angucaping twas ih sapa gane wong iki kaya dudu wong ing Měměnang ²¹) ndan punang Wirondaya tumurun saking wājī kawulanipun ²²) měnděk ing pungkur.

11b. Dady anapa sira kryan patih lingira asmu guyu saking ĕndi sira prāpta añar marêriki solahirâpiṇḍâpadgatâparan ²³) si kāryanira pun Wirondaya mĕndĕk sarwy angling amĕpĕs asmu guyu.

12a. Inggih kawulânĕda sih ki gusti sakîng Madhura-Wetan don ing prāpti ingutus denira bapâdhipati angaturakĕna surat ring sira sang prabhu yan sang nāthêng Singhasantun andon maring Malayu garjita ken paty' angrungu angucap ing ken dĕmung.

12b. Angapa denira yayi sĕdĕng puniku mangke rinasan ken dĕmang angucap singgih atut aturakĕn ing ²⁴) sira çrī narendra ndan ken tumĕnggung amuwus sĕdĕng yan linakwan pan olih ²⁵) kalawan ing çatru ken apaty' angucap lah parĕng aturakĕnêku.

13a. Lah mangke sira kaki marěk ing çrī naranātha pun Wiroudayângucap ki gusti dawěg lumaris kawulângiring lumampah aris prāpting sěkar carang wus sama tumurun saking wājī prāpta sirêng manguntur.

13b. Měnděk aněmbah rakryan patih ken děmung ken tuměnggung sampun samâněmbah sinung paṭāraṇâlinggih wus pěpěk tangkilan sang nātha winatran tiningalan denira çrī bhūpati sakweh ing mantrī anêng manguntur.

14a Ndan pun Wirondaya dadi kachattrêng dulu angling sang aulun ring rakryan patih sapa iku kang anêng uri añar kadulu ken apatih aněmbah matur singgih wong Madhurânake pun adhipati kinen amarěk ing sang aulun Wirondayâranipun.

14b. Paran ta gatine prāpti pun Wirondaya matur awot santun singgih patik bhrā kinen dera bapâdhipati ing Madhura-Wetan marěk ing çrī narendra angaturakěn citra lingira çrī bhūpati manguri lah tanggapana ken mangury ananggapi sampun.

15a. Winědar walunnya taluki jěnar sumar mrik wināca swaranyâlěp arum rasa ning surat lagi sinangṣipta denirâdhipati pāduka bhatṭārânĕngguh ²⁶) ahyun abuburu marîng těgal lama pukulun.

15b. Mangke autuk kāladeçâpan tan boutěn bhayanipun tan bontěn macan mwang ula banteng tanpa ěri wontěn macanipun guguh wyakti sirâpatih tuha macan guguh nahan ling ing tulis asmu guyu ²⁷) sang prabhu.

16a. Ndan lingira aris kaya apa tingkah ing sang andiri anèng nagarê Singhasāri pun Wirondaya aris aněmbah matur sangçaya tan tṛpti pukulun sapangadĕgira sirâji Kṛtanagarâpan ken apatih wṛddha tan tinut mangke saturipun.

16b. Sakweh sang parâdhimantrī wṛddha sama tan pinisinggih pan sampun asalah lungguh mantry anom mangkyânggantyani tinurut saturipun anging mangke wus suwung dinonakĕn ring Malayu wong bĕcik-bĕcik sok raāden mantrī punang kantun antyantânom pukulun.

17a. Muwah sakadehanira sama wāla tan wr' îng kewuh don ikang surat katur i jēng çrī narapati uměněng sira çrī narendra lagya rumasêng citta tan pakāraṇa de ning andon yuddha maring Singhasantun ²⁵).

17b. Wěkasan angling aris tan kacipta mangke denisun kaya sarasa ning surat pan wus bratamami tan pandihini buddhy angkāra ring wong amběk jāti lah angapa denirêki apatih angrasany ujarisun.

18a. Rakryan apatih ²⁹) matur awot sāri aduh dewa bhaya tan wruh pāduka çrī nṛpati yan çrī dewatā nguni donira mokṣawa de ning wong Singhasĕkar nĕnggeh pawījane wong Pangkur yan ky Angrok nāmanipun sutane ni Ndok ring dangu dumady ³⁰) angadĕg ratu.

18b. Ya tâbhiseka çrī Rājasa singgih mūlane pun aji Kṛtanagara iki mayan ³¹) adwâtur patik aji lah tinañan pukulun ri mpu brahmarāja tumuli çrī narendra amalaku jinātin ri rehira çrī dewatā sang ³²) para dwijājāti matur.

19a. Yan tuhu sature ken patih sira çrī dewatā çīrņa sabalanira de sang nāthêng Singhasāri lwir wukir sinamběr ing gělap antyanta kawlas-sih sira rama çrī nṛpati těkan ing wandhu-wandhawa syuh rug.

19b. Mangkyâtut yan kadi nrpati amet kira-kira pamalĕsanirêng

çatru andadi yan gunga rikôpakṣamānirêng ³³) ripu byakta çīrṇa ning nagara yogya wangunĕn aji dharma ning kṣatriya çūrêng ayun.

- 20a. Gělarěn tang caturupāyasandhi sāma dāna mwang bheda těkêng daṇḍa yan sampun anut ri sojar ing aji apan çrī ³⁴) narendra yogyânugra-wigraha ³⁵) bheda yan kaya bhujangganirêki tan dadi gumawayakěna daṇḍâgěng kopakṣamān bwat kawikun.
- 20b. Donnyâdudwan reh ing dharma ning kṣatriya lawan dharma kawikun ya ta çrī narapati tan angdani nayopāyanirêng çatru apituwi ³⁶) hyang Çacīprabhu nityaça anut pañcānṛtanirêng ari pan pun ajîng Singhasěkar çatru kaliliranirêku.
- 21a. Rumasêng ati çrî bhūpati sojarira para mpu maĕli kang krodha sameru malad ing ati sĕng-sĕng ³⁷) ning akṣi lwir mĕtu agni abang wadana kayârarahup gĕtih bhrukuṭinira ³⁸) kumĕrut arĕngu.
- 21b. Tan dady amuwus wet ning geng ing krodhanira sumaput lagi pinem ing twas wruh yan tan ana kenoh ing ghuragada ³⁹) moha ⁴⁰) n tinut dadi angilangaken tutur dady atemah līlā nṛpati wetu ning wacanâlus.
- 22a. Iṣṭanisun iki kadi norâna ratu anĕmu ⁴¹) wirang kaya çarīranisun pan tan sama lan wong sākṣāt kalĕbw ing rorawa satata kaguyu-guyu de ning tan sakaya pira lara ning mati lungândon ⁴²) mara ring Singhasantun ĕmben i karĕpisun ⁴³).
- 22b Sira kryan apatih matur awot sĕkar singgih atut pukulun sājñā urpati karĕp patik aji pāduka bhaṭṭāra kantuna lawan sang para dwija patik aji mangkata lan sang para mantry ādi makādi raāden ārya 44) sampun sangçaya sang aulun.
- 23a Sumahur çrī bhūpati lah iya ujarira iku lah ta yayi ārya sira mangkata ĕmben i ingiring de ning para mantry ādi den wruh ing wiṣṭi pan sira lan ken apatih makasenāpatya ning anglurug.
- 23b. Raāden āryânēmbah kalih lan ken apatih mwang sakweh ing mantrī sama egar angrengw ājñā sang katong (ng)uni pan iştanipun apakaya ing payuddhan donnya samâsanggup sahur pakṣī atoh jīwa ring ayun.
- 24a. Nirdon panugraha çrī narapati děmak lan pupūrņamān ¹⁵) yan tan tawura ⁴⁶) ring jurit sukhângĕmasi pati pinĕk ing çatru makatawuran ⁴⁷) ring tuhan ĕnty harṣa çrī narendrângrungu sanggup ing mantrī ndan sira kryan patih muwah matur ing sira sang aulun.
- 24b. Mangke kahyun patik aji ri pěh ning Kāmandaka punang tinut amrih kasiliban ing ⁴⁸) çatru de ning angdani sūkṣma pañcānṛta kang adalan lor pukulun saking Wĕwĕdon anuju maring Mĕmĕling sira raāden sirikan kalawan rāden mantrī aln.

- 25a. Pun kanuruhan ¹⁹) ndatan kari kalawan ken rangga tinut ing mantrī araraman kweh ing bala thānī rinĕnggêng tatabuhan den atri kweh ning tĕngran mwang tunggul saha surak awanti-wanti piniṇḍa sañjatâgung.
- 25b. Raāden ārya patik aji ken děmung ken tuměnggung sama adalan kidul saking Lawon lumaris anuju ring Siddhabhawana tan amwat tatabuhan lawan tunggul den kady aměměngi anusup ing alas gung.
- 26a. Lingira çrī narapati ih atut iku lah yayi ārya dēmung Wīrasandhi ken tumēnggung samy angrasani angapa denira sang liningan anĕmbah prasama anuhu rāden āryângling patik ajya tĕmbyâgugurw ⁵⁰) ing raṇa lan pun aji ring Singhasantun.
- 26b. Pan ⁵¹) liwat kapengin patik prameçwarâmalar mĕne wruhânugĕl tĕnggĕk ing ratu durçīlabuddhi yan tan mangkana patik ajya tan marĕk ing saug aulun sukhângĕmasana hantu makatawur ⁵²) ing pupuh ndan ken tumĕnggung asahur aglis wuwusnyâgangsul ⁵³).
- 27a. Embesuk patik aji pramukha ning ynddha pukulun bhāge yan pun patih Něngah kapapag ing jurit rowang ing atandinga kawanin něnggeh yan kaduk langguk tur khaṭungkabuddhi ⁵⁴) alpa langghya ri jěng sang aulun.
- 27b. Ken děmung Wīrasaudhi angling lan rāden sirikan kalih raāden mantry alu patik bhaṭṭārâtanding kawanin lan mantrîng Singhasāri ngamuki purī anawan sang rājaputrī sakweh ing rāja-peni kaatur.
- 28a. Ĕnty harṣanira nṛpati angrungu sanggup ing mantry ādi lingirâris karĕpisun mangke den padângarahi sakweh ikang ⁵⁵) bala ĕmbeñjing den pada kumpula maring nagara padâtiyang sañjatanipun winehâdrawiṇa pinigajihanêng manguntur.
- 28b. Asahur sembah sang paradhimantri ndan lingira sang aulun lah ki apatih sirangupakaranang tami punang Wirondaya sungana emas artha ken apatih anembah lebar tinangkil sang aulun mwang sang para dwija para mantri wus sama mantuk.
- 29a. Ndan çrī pāduka çorī oya ring witānāraras (s)asamīpa wukirukiran wus ahyas angrawit asiñjang gringsing sumaguņa wastranira randi turuh cinitra ing rukmi aeñjer cawuta çyāma alus.
- 29b. Amanggala taluki putih minas drawa kumram pangarih tigang prāṇa sahāpadandan ⁵⁶) tuhw açrī kĕmĕr-kĕnditira adu manis jina-jawing mirah apinggĕl apus-ingapusan kalih lawan jāga-çatru.
- 30a. Akalpika binang wilis asuwèng palml minas ādi pinatik ing nayanàngrawit anguwah karṇàsumping sumanasâpétak smiram ing

er-gulwârum sĕsrĕbĕngira sumĕmu çrīnātha ⁵⁷) wilis patah arja tinajugan mĕnur açrī lan cindagârum.

- 30b. Emběh ñěñěr ikang liring sinipatan waja dumalima lati tumurut dadu tuhu supatnī ndan malih çrī matur wus ahyas angrawit asiñjang limur awastra saněbad alus kumram ingěmas ajur aeñjer těpus mangun kung amanggala sūtrâlus.
- 31a. Agĕgĕlang kaṇa inukir kalih lan kĕmit-tuwuh ⁵⁸) ali-ali mamanisan akĕmĕr akĕndit asumping jalaprang pinattrayuddha jinĕbad mrik arum asuwĕng mantĕn minas ādi anayana sumunu.
- 31b. Wonten sira raāden dewī^{58a}) sandingira çrī matur sampun ahyas tuhw arum asiñjang gringsing ringgit sinujing hema drawa kumram awastra sūtra jinggâtumpal bakung cinitra ing rukmi tiningkah pasir gunung.
- 32a. Anguwah karna asumping mas ādi awarna sumanasa winor lan jayanti siniram ing er-gulo mar mrik cecenggagira ⁵⁸) sāri jāti ⁶⁰) lawan dosa ⁶¹) remânda-andâpañjang atub lwir jaladâmem jawuh çrīnātha ⁶²) wilis tumurut sesrebeng asmu mletuk.
- 32b. Amatěh alis angrawit angani ⁶³) lulut erang cătakânglayang anūkṣmêng mĕndung asipat alit amanis padu ning dulu yayâtetela madhu juruh wajânglar ing kumbang gisi-gisi angrājasa laty anirang manggistârĕmpuh ⁶⁴) kadi atruh-truh madhu.
- 33a. Aeñjer sútra wilis kinulalatêng ⁶⁵) mas drawâmanggala boño kumram nirukty akĕmĕr akĕndit Tan-Jawi rinajasêng mirah pinggĕlira apus lulut kalih tulak ingadu manis kalpika wedűryârum.
- 33b. Roro salaya binang wilis tuhw aněpuhi lurus ning karânrawarşâtětěbus ⁶⁶) tridhātu sināri rukmi arja asuwěng danti sinaroja ing mas pinattra sumagunājajawin mirah māyā sumunu.
- 34a. Ndi ana suputrī ādi amyati rum-rum sang anak-çāstra twan ratna Kesari lwir hyang-hyang ning Ratih sodrawa çarkarā juruh karpūrādri anūkṣma ⁶⁷) anurun tinut ing māsa kacatur ⁶⁸) miṇḍa ri sang arum lwir mukṣa-mukṣa dinulu anīrna sakalangun.
- 34b. Antyantêmběh raçmi denirâkatigan lan çrī pāduka matur lagy apasang catur kañcit prāpta çrī bhūpati těka alungguh sandingira ⁶⁹) çrī nṛpawadhū asĕng smitângucap kapan yayi wiṣaya catur sapa iki mĕnang isun milw harṣa andudulu.
- 35a. Smu guyu çrī pāduka çorī anakira kang iku anglawan yayi matur mahwa pun ⁷⁰) marêriki harşa umiringêng wukir Wilis marmane prāpti sumahur ⁷¹) çrī narapati asungkan isun maraêng gunung.
 - 35b. Maliw angrungu ujar ing mantri uiwang sang para dwija yan

çrī rāja dewatā moksa nguni de pun aji ring Singhasāri yan prapitā ning pun Kṛtanagara ki Angrok nāmanya ring nĕnggeh ⁷²) mūlawījane wong Pangkur.

36a. Mangko ki Krtanagari liwat denipun něnggy amimirang angadekěn ngong ratu hīna kaya nir kawauin mangke kaarěpisun amapulihkěna sukhângčmasy antaka ěmben i kang bala mangkat punang apatih lan yayi ārya ādi ning anglurug.

36b. Kewalyêngsun kari lan sang para dwijâpan tan sinung lunga ⁷⁴) dene pun apatih lah ta sira yayi ĕmbeñjing acadanga dadar-dadar ing bala mangkat sun wehana mas artha anganakĕn mahotsawa çrī pramiçwary angucap saandikanira pukulun.

37a Yadyastun angentyaken malih sesi ning puri metu makasukhaanisun sedeng dera kakaji andona maring Singhasekar sukhangemasy antaka sapadya kerang-erang aurip awet kaguyu-guyu.

37b. Raāden dewī angling aris lwir atruh madhu juruh yan tan siddha pukulun de ning parādhimantrīnira bapātut yan sinamadi malar sihan ing hyang anugrahêng kawlas-sih umalwi siddha añjaya çatru.

38a. Asmu guyu çrī nṛpati duh nini atut ujarira iku wyakti putry ādi ayw anulus tĕkêng jro hṛdi tur ingusap-usap angganira rāden Galuh nĕhĕr sinung sĕpah aduh nini ātmajīwâtur tan ing rat cittangkw anĕmu putrī lwir Raty' anurun.

38b Wus prāpta tadahirâçrī akatigan anadah sang aulun muni réděp kacchapī para kawi men-men atěkap angidung tan warnan panadahira wus ingalapan punang pañjak sami añarik çrī pramiçwarī andandany 74) artha kāñcana malah dalu.

39a. Tan kawasitêng rātrī eñjing mangke wus prāpti tang balâbĕbĕlĕk supĕnuh ndan sira kryan apatih mwang sakweh ning sang parâdhimantrī ksatriya mĕtw ing lĕbuh sabĕkĕl-bĕkĕlan tumuly açaçraman ing manguntur.

39b. Umwang gumuruh surak atri kendang gong muny ambarung ndatan paparungwan awor lan gledeg ing bedil lwir bubula punang wasundhari de ning kweh ning balapapalayun mangkya silih-tindih mider aneng manguntur.

40a. Wyatara dawuh tri araryan prasamâdan amangan anginum pěpěk ing manguntur sang para mantrī kang bala anêng sěkar carang sěsěk těkêng pasar agung ndatan paligaran lwir guntur tang sěkul ulam saking jro purī saha drawiņa brěm arak lyan miñu.

40b. Wīrya panadahirâtri punang surak awanti-wanti tan pĕgat kweh ning lalawuh lumintu larihnyâganti tang mantry açaçraman amětwakěn solahipun yan těkêng payuddhan malah lingsir aluwaran sama tinut ing bala mantuk marîng pakuwwanipun.

- 41a Ndan sang para mantry amirwani mangke adrawina umwang saha tabe-tabehan sakuwu-kuww atri alap-alapan gumuruh wus samamiduduk jujuluk sakweh ing sang para mantry adi ndatan kawarneng dalu.
- 41b. Eñjang sama wus atiyang kang bala mangkat anglurug kweh ning sañjata pĕnuh tabĕh-tabĕhannyâtri mṛdangga bherī çangkha amlingi awor swara ning sāmajângrĕgung lan panghrik ning wājī sĕsĕk ing lĕbuh agung.
- 42a Ndan sira çrī narapati wus eñjing tinangkil ing bale bang sampun ahyas angrangsuk sabhūṣaṇanirêng (ng)uni pĕpĕk punang para mantry ādi mwang para kṣatriya wontĕn sang dwija çewa ṛṣi sugati pan sama añjaya-jaya siddhaa ning sang lungânglurug ⁷⁵).
- 42b. Tinīrthan sang para mantrī ndan sang nātha mangkyâdadardadar lañcingan kalambi gagampang dadap tĕwĕk kĕris samâmit sampun ndan sira tumĕnggung ring ayun anunggang turangga jamus pinalanan kumram warṇanyâñjrihi mulat pinayungan sahâjujuluk.
- 43a. Sumrěg balanyâkweh tumindih ken děmung anêng pungkur munggw ing wājī rakta bhinūṣaṇan mas angrawit jujuluke anêng ayun pinayungan kětas çyāma gumrěh balanyângiring rakryan apatih ring untatipun.
- 43b. Anitihi kudâpĕtak ⁷⁶) kumram bhinūṣaṇêng tatur kading surat dinulu rūpanyâkung raspati pantĕs yan galak amadhu sapangawin pinanding ayun pinajĕngan kĕtas angrawit sĕsĕk balanyândulur.
- 44a. Raāden āryânêng uri umunggw ing matěngga tuhw açrī tinut de ning jong kuning sajujulukira pinandi kweh ning para kṣatriya mantrī punang andulur lumary angidul wontěn salakṣa kweh ning bala muwah kang angalor lumaku raāden mantrī alu.
- 44b Kalih lan twan sirikan pun kanuruhan kalawan ken rangga sama munggw ing wājī kweh ning bala thānī angiring tatan paligaran satatabuhan gumuruh satěngran dhwaja mwang tunggul kadi andhakāra tinépi-téping kilat padāti lwir gěrěh gumuruh.
- 45a. Samâsru lakunya lumaris piniṇḍa sañjatâgung wus lĕpas saking nagara ndan çrī narapati nityaçângiṣṭi amrih siddha ning balândon jurit brayan ayogasamādhi sihan ing hyang satata kang ¹⁷) ginung.
- 45b. Tan warnaněn çrī narapati ndan punang balânglurug pitung dina ring ěnu wana těgal kairing wus prāpti ri Jurang Angçoka jajahan ing Singhasantun çīrṇa punang thānī anângilya sawaneh anungkul.
 - 40a. Sore mangke prāpti anêng Kali-Turan 78) sampun samākukuwu

tan kawarnèng dalu ucapèn malih çrī naranāthèng Singhasèkar eñjang çrī nṛpatiwadhū atutur swapèna kaka aji angipi isun çīrṇa tang nagara kagunturan jaladhi ngalun.

- 46b. Sakeh ing wong sanagarī wiçīrņa hantu karwaban ing samudrânging ⁷⁹) punang kantun çāçwatâurip nanak mantrī Harṣa-Wijaya umusir çṛngga ning Meruparwati tan-sah kadehanira angiring ⁸⁰) cīghra pratisthêng çikara Meru nini Galuh dinudut.
- 47a. Katungkulan Yawanusādi çrī narendra sumahur alâyu kajaripun nging ⁸¹) iṣṭanisun ⁸²) yayi prāyaçcittâglis winangun marma ning twas tan sipi ring mantrya lungândon ⁸³) jurit manawy amanggih kewèh ing laku.
- 47b. Mangke sun yayi mijil awawah ing pun patih angundang sang para dwija tumuly ahyas çrī nṛpati wastranira kĕtas ungu arjâsabuk taluki dadu anungkĕlang kĕris alandeyan kusyaraga 84) marum.
- 48a. Angnwah karṇa tuhw açrī asumping sumanasa wilis siniram ing er-gulwârum akalpika roro sisih ndatan pagĕgĕlang asipat Pakudan embuh ñĕñĕr ing dulu waja mahw agātra randi pan wuryan ing asusur lati abangkit gĕsĕng umurub ⁸⁵).
- 48b Duk prāpting yawi tinangkil ing pangastryan pěpěk sang mantrī kṣatriya mwang rakryan apatih mantrī wṛddha tan kari angling çrī narendra kayângapa wĕrttānipun kang balândon yuddha ken apatih anĕmbah matur mahu patik ajy angrungu wontĕn majaya rawuh.
- 49a. Něnggeh wus labdhagati anungkul saug näthêng Malayu done mbontěn prāpta anganting sang rājaputrī asěng smita çrī naranātha ken apatih wṛddha matur wontěn utusannyâdhipating Madhura wahu rawuh.
- 49b. Yan sang nāthêng Kadiri prāpti angāla-thāny anglurug lingira sang aulun apahido sun iki ndi mapa yan ati mangkanâpan wus aprītya lan isun rakryan apatih angucap bhāge yan prāpta pukulun.
- 50a. Něda patik aji měne amaguta palibhayêng Daha duk kapan yan wani yan tan bontěn prāpti ěmben i yan sampun rawuh kang balândon saking Malayu patik ajy amit anglurug '') maring Kadiri něnggeh aputrī ayu ndatan patanding lwir Raty' anurun.
- 50b. Makaçrī-kirananira twan mantrī den gĕnĕp pisan pukulun reh ing prabhu wibhuh smu ewa sang para mantrī wṛddha angrungu sanggupe pun patih Nĕngah smu pragalbha sā) langguk tan-dwa ana ta wong prāpti saka lor apapalaywan karingĕtnyâdrawayan mĕtu.
- 51a. Jumujug maring pangastryan těkâněmbah ing sang prabhu asmu kagèman matur den age çrī bhúpati punang Mémèling wus

kawus linurug de ning wong Daha ramyaprang bala aji kweh mati pan kakehan ing çatru.

51b Akweh tinawan sajalw-istrī çeşanipun malayu musir wana pringga durga ri çṛngga ^{ss}) ning wukir lyan tang umusir nagantun kagyat sira çrī narendra mwang sang parâdhimantrī akon anĕmbanga tĕtĕg agung.

52a. Geger kang wong sanagarī umětw ing lěbuh agarawalan adan sañjatâtrěwu sawaneh angling paran marma nikang geger agung kang wruh linge amuwus tan wruh bhaya sira rug tang nagara iki linurah de ning wong Daha punang Měměling sampun kawus.

52b. Paran ta těmah ing nagara iki masa urung dadi awu pan wong sinělir wus lungândon ⁸⁹) jurit anging mangke karěpingsun hungângili sawany' âmuwus duh aja gege apan ⁸⁰) durung līna sang nātha mwang rāden mantrī malar měnanga kang wong padânuhu.

53a. Ndan sira çrī bhūpati mangkyāsmu epuh katrěsan de ning wong sělir wus suwung kañcit raāden mantrī prāpta saha bala gumyuk kadi parwata sāri atur jaladhi angalih kagiri-giri alĕp dinulu.

53b. Tuhw akung anunggangi wājī rakta bhinūṣaṇan ĕmas pinatik ing çoçoca anuwuhi rawit awastra randi ginātrêng rukmi tiningkah loloran ginanggong amalisir asabuk gringsing sumaguṇâlus.

54a. Asisigen rukmi akris alandeyan kusyaraga ⁹¹) sumunu sinaroja ing rukmi ajajawin mirah māyā agung-agung apinggĕl kanakâpus lulut kalih lawan kĕmit-tuwuh ⁹²) apanumbuk mirah lagy atĕtĕbus pĕtak ali-ali bang wilis murub.

54b. Roro salaya nīla munggw ing tuding angrengga lurus ning jarijy anarawṛṣṭi ⁹³) asumpang sumanasa wilis pinattra ingemas tinetes sumaguṇarum rinaras twas siniram ing er-gulo mar mrik anting-anting ⁹⁴) nīla kumbang ⁹⁵) lan mirah sugakram sumunu.

55a. Gagampangira sūtra wilis boño de ning mas ajur asipat Pakudan emběh ñěñěr ikang liring waja mahw atungtung jamus laty abangkit tumurut dadu lwir atruh-truh gěndis gisi-gisy anrang puspa ning andul.

55b. Tinut de ning jong kuning wyakti lwir liyang Wiṣṇw andarat samêgar punang andulur duk prāpting arĕp sang katong nĕhĕr tunurun saking wājī lumampah aris mĕndĕk anĕmbah tunudi ingaturan paṭāraṇâlungguh.

56a. Lingira çrī narapati duh kaki musuhira mangke rawuh saking Kadiri sampun kawus punang Měměling akeh balanirângěmasi lyan tang malayu atawan tatu raāden mantrī aněmbah matur patik ajy amit pukulun mangkyânagutêng ayuu

56b. Umatur rakryan apatih sampun pukulun raāden mantrē mangkat aněda patik aji atandinga kawanin lan pun Jaya-Katwang yadyapin embuha sampun sangçaya pāduka çrī bhūpati patik bhrâmagut sana ning çatru angāla-thāni prachidrêng laku ⁹⁶).

57a. Sumahur çrī bhūpati lah aja sira mangkata měne parěnga lan isun lan mantrī wṛddha iki yan kaki wus kapěsan ing jurit tumuli amit aněmbah sira twan mantrī sakweh ing mantrī anom andulur.

57b. Mwang kadehanira tan kari sumrèg sabalanipun samàwayah tumambirang samàpěkik-pěkik watange kumram riněnggêng rukmi awyatara rong ewu kang děmon lan bědil suligi sama lumakw ing ayun.

58a. Wong amagér sāri gumērēh ing uri awyatara kalih atus pēdangnya ingunus kumēdap-dap lwir taṭit parise tinanggalan rukmi saha bubungkul rawise bang pētak ariwēg kanan keri sēsēk angalor ing mārga tuhu lwir Weçrawaṇânglurug.

58b. Wus lepas lakuniraglis ndan sang natha rumaseng ati rehira raden mantrī wyakti sira lagy anom durung tama ⁹⁷) ing payuddhan pilih karahatana angling çrī naranatha ring rakryan apatih Nengah sira tumutura ring nanak mantrī maras twasisun.

59a. Sirâdhyakṣa umatur aris kasĕpen sang aulun yan pun patih kinen lunga ⁹⁸) manawâna malih chidra ning ari angāla-thāni sapa amaguta tan aidĕp nṛpati ⁹⁹) ken patih mangkat sabalanipun ¹⁰⁰).

59b. Ndan kaucapa ¹⁰¹) malih sañjatêng Daha saka kidul wus asĕnĕtan ing alas ana dūta prāpti umatur ing raāden ārya sĕdĕng linakwan pukulun pan wus olih kāladeça tuhu tan wruh punang çatru.

60a. Sĕpi tang nagarī sakweh ing sañjata wus angalor lumaku anging 102) çrī narapati punang kari lan sira ken apatih wṛddha egar ken apaty' angrungu tan-dwâgĕlis mĕtu sakîng alas ing Lawon anuju ring Siddhabhawana tan nahângāwārêng ĕnu.

60b. Çīghra lakunyâglis prāpting Singhasěkar saha surak gumuruh kang wong pada tan wruh yan musuh prāpti kagyat tan wr' îng rehanipun padâgarawalan malayu anângĕmban suta putu lyan anginĕb lawang anângungsi pangastryan ajrih anon çatru lwir guntur.

61a. Kagyat sakweh ing tanda mantrī tan asārāgyāmagut ¹⁰³) pan kakehan ing çatru angudani jamparing suligi mwang bĕdil asimban kondur wong ing Singhasantun umusir nṛpati smu kagyat anon çatru supĕnuh.

61b. Syuli epuh tan wr' ing gati kumětěr wet ning katrěsan lagy akon anginěba lawang ing carangcang aglis sirâdhyakşa lan ken Wīrakṛtī kalih anĕmbah matur punapa don ing çrī bhūpati asmu maras pukulun.

- 62a. Yan kaya nṛpati tan dadya gingsir ing kasinghawikraman ¹⁰⁴) mangke olihan ing atāpasâpĕtak wangunĕn krama ning kṣatriyakula çūrasārêng ayun tan kewran yan rinĕbut ing ari iniṣṭi anut reh ing dharmayuddha hantu asilunglung kasādhun.
- 62b. Apan sampun panitah ing hyang Pramecchā ¹⁰⁵) alâyu ning ulah tan simpang pinanggih krama ning andadi wong urip tan kasthityakěna yan çrī narendra tan mětu tan wurung tinunwan punang nagara iki pějah ri jro ning pangastryan tan-wun Yamaloka tiněmu.
- 63a. Ilang wědinira nṛpati mangkyângrungu pituturirâpatih wṛddha sumilih ¹⁰⁶) krodha ning ati maĕli kasinghawikraman mwang sang para mantrī padâhyun maty amĕtoni ¹⁰⁷) umusir kaçūradharmêng ahyun.
- 63b. Ndan wong Daha lumindih saha surak umwang gumuruh kapan ko mětwâpagut ¹⁰⁸) mayan ¹⁰⁹) tus ning prajurit den aglis atandinga kawanin yan ko awědi angaturakěn kabhaktin sang putrī kalih makapanungkul ¹¹⁰).
- 64a. Yan tan mangka ngong tunoni tang nagaramu wong Singhasékar mangkyâsurak atri adan amétoni tumuli apagut ramyâprang swara ning bédil kumutug lan gandi asimban awor lawan suligi tulup lan watang tumandang asru saha surak guměntus.
- 64b. Mangsě ¹¹¹) punang tanda mantrī Singhasěkar tuhu yan prawīra prathama ing jurit tan-dwa kondur wong ing Kadiri akeh pějah atumpuk mangsě ¹¹¹) rakryan tuměnggung lan ken děmang sabalane kalih sumrěg ing ayun anglěpasi astra lwir udan kang sañjata pěnuh.
- 65a. Ramyârukět tang jurit krěbět ing dadap asimban pan tan pagati punang watang gändewa suligi mwang bědil tulup ndatan pangani pan arurěk aridu silih-pědang mwang silih-kěris pada tan arěp kondur.
- 65b. Tanpa wilangan kweh ing mati ndan ken rangga anĕmpuh kalih lan ken kanuruhan sama angĕmasi de ning sang mantrī ing Mĕmĕnang ¹¹²) çeṣa ning mati malayu sotan ing akidik tumuli tinut tĕkêng manguntur.
- 66a. Runtik çrī bhūpati de ning balājrih tumuly amětoni parěng rakryan apatih wrddha lawan ken Wīrakṛtī mangsěh saha bala prasama amrang angiwung kady angun-angun çīrṇa syuh mati sing kaparag gĕmpung pinarawaça kondur ajrih sinrěng ingamuk.
 - 66b. Anging 113) mantrī ādi manggěh tan wrin-wrin çūrasārêng

kawīran ramyâprang sily'-okih tanpa wilangan kweh ing mati sira tumĕnggung Wīrakṛtī mangsĕ tan asru ken Wīrasandhi amagut samâsikĕp¹¹⁴) dadap suwyângadu kawīran tuhu çūradharma winangun.

67a. Wruh sira děmung Wîrasandhi ry harṣanira tumĕnggung yan tan anggâmĕjahana sinuduk trus jajanyânuli tiba atĕkĕn rangin rudhirane anĕmbur atutur awan ing kapatin Hariloka dinunung.

67b. Katingalan denirâpatih wṛddha mangsẽ tan asru pan cũnyaratha ginung sahâçabda lah yayi antosĕn mangke irisun patih Mundarang amapag wus wruh hyune ken patih wṛddhâglis sinuduk jajane trus.

68a. Tan simpang denira mungsi ring acintyaçūnya tinut ing larut ing bala ajrih yaya 115) tan panolih nṛpati tumandang ing harṣa kadbhuta amrang angiwung rĕbah sing kaparag lwir Kālāntakângindarat añjrihakĕn tumingal 116) raāden āryâglis amagut.

68b. Samāsikēp rangin angling çrī narendra tur anudingi iya ngko bhayâaran ārya ring Kadiri tandangnuı liwat tan pracura tan anggēgwani dharmânut ing kaculibrata pembuh malih těkêng ratumu masa ngong ulapa rāden ārya mesēm sumahur.

69a. Tuhu ujarirêki ¹¹⁷)don ingde ^{117a}) pañcānṛta jāti ning çatru kaliliran apan ¹¹⁸) tan mandyâweci tumuly aprang asrang silih-tangkis wruh padâmet chidra asuwe silih-ukih nṛpaty aglis ambabad anuduk.

69b. Rāden ārya luput inungsi tangkisirāmēlēcut ¹¹⁹) çīghrāmalēs anuduk trus jaja çrī bhūpati rudhiranira sumēmbur tumuly aniba ¹²⁰) ring lēmah rame kang surak atri tinut ing prabhāwa gĕntĕrnyâsru.

70a. Matrang riris alit tinut ing anila tejâwor kuwung-kuwung tĕngranira sang mati çūrêng palugon sakweh ing kantun çīrṇâlayu tan wr'ing ungsi ¹²¹) mangkyâbyuran pating samburat ndan sira kryan apatih matur ing raāden ārya yan anâdi ning musuh kantun.

70b. Twan Harṣa-Wijaya kari pun patih samâbĕcik balanipun ken dĕmung angling singgih den samângragah wiṣṭi asowarêng bala aja agyâñjajarah ken tumĕnggung angucap atut lah padâcadanga mĕne yan prāpti aja kondur kang wong pada anuhu.

71a. Ndan sampun sama atiyang prayatna angragah kewuh udan pun patih Něngah wahu prāpting Sawah-Miring dadyan tângrungu¹²²) swara ning bědil mwang surak atri asmu kagyat mangkyânolih anon ing kukus mlěk ing nagantun.

71b. Marma ning twas tan sipi rehira çrī bhūpati kantun tumuly aglis awangsul sabalanyâpapalayon prāpting tĕpi ¹²³) ning nagara dady ana ta wong katĕmu matur asmu gipih wus ĕnti kang nagara pukulun.

72a. Sira çrī bhūpati lan pun patih tuha ken Wīrakṛtī sampun

samângĕmasi sang winarah ĕnti brahmâtyanira angrungu bang ning ¹²⁴) akṣi kady ¹²⁵) alalatu pāwaka dumilah wadana lwir (r)arahup rah tur lumampah asru lwir lisus aglis prāpting manguntur.

72b. Çighrângamuk ken apatih sabalanipun tan panolih ramyâprang amrih-pinrih asimban tang gandi suligi ndatan paparungwan swara ning bĕdil kumutug aor lawan surak umung awanti-wanti pada kadbhutâpagut aridu awor padâprang (ng)amuk.

73a. Smu kondur sañjatêng Kadiri sinrĕng tinut ingamuk derâpatih Nĕngah pan tuhu prakoçêng jurit ndan mangsĕ sakweh ing mantrī ādi sabalane lumurug ramyâprang tumindih-tinindih kondur wong Singhasantun.

73b. Runtik rakryan apatih amlég turangga maring ayun ken tuménggung amagut sama anunggang wājī rakryan apatih mangkyânudingi angling wuwusnyâgangsul tuhu tan pracura ko ari parachidra tinutmu.

74a. Palalawun ta ko mati mantuk ing nirayapada tinému angling ken tuménggung iya ngko bhayaran patih kang kaduk bésus tur khadungkabuddhi tan luhung kamayangan ko katému punagingkw ari anugéla gulumu makatur-atur ing sang aulun.

74b. Antyanta brahmâtya kalih pada tumurun sakîng turangga samâwatang tan jrih ramyâtanggul-tinanggul kalih tikěl punang watang pada tan surud ing pupuh angunus duhung angragut ¹²⁶) lagi silih-kris kasoran ken patih tur sinuduk tan-dwa trus jajanipun.

75a. Durung pějah aglis şinuri surak umwang gumuruh çeşanipun malayu ndan kawarnaa malih sira twan mantrī woyêng Měměling ramyâprang ndan wus kondur sañjatêng Kadiri kweh mati denira sang abagus.

75b. Wus çîrmâlarut tan panolih ndan rāden mantrī kantun araryan ing bale pañjang sakadehan marēk tuhw açrī sabala pĕnuh samêgar amarna-marna solah i jayêng jurit padâmrih sewakêng tuhanipun.

76a. Sira rāden mantrī angling ing kadehan akon mangkyâmaayu sakweh ing thānī rusak de ning ari wongnyângili waluyakēna kang liningan awot santun dady ana wong prāpta ¹²⁷) matur yan çrī naranātha mwang ken apatih lan mantrī wṛddha çīrṇa sampun hantu

76b. De ning sañjatêng Kadiri kang saka kidul sumahab lwir guntur kagyat raāden mantrī tan anganti ĕntyan ing warah glis umunggah ing wājī lan kadehan tur lumampah asru gumyuk punang wong angiring sama tan aty auripa aglis prāpta ring Singhasantun.

77a. Ndan wong Daha wus denyângdani gĕlar anêng manguntur

ardhacandra winangun ken děmang munggw ing keri těngěn sira kryan tuměnggung madhya rakryan apatih rāden āryâtmarakṣa ning bala ring untat makagugunung.

77b. Tan-dwa prāpta raāden mantrī saha surak gumuruh çīghra anrĕng anĕmpuh ndatan panolih wiṣti ¹²⁸) pan ati-atya anglalu pati çūra ring payuddhan wong Daha biṣa amet chidra sing mangsĕ çatru rinĕbut ¹²⁹).

78a. Sakîng kanan keri rame punang yuddha bědil pating pělěcut asimban gandi kalawan suligi umwang surak tan paparungwan krěbět ing dadap apagut lan krěcik ing watang tikěl pada angěris tang pědang lwir taṭit kumlab silih-tindih tan ana kondur.

78b. Atyan kadbhuta ning jurit pada çūra dhīra suçramêng ayun añumbung-sinumbung ndan sira twan Ino lawan sakadehanira těka murěk mrang angiwung kondur wong Měměnang ¹³⁰) akeh mati sinrěng ingamuk rakryan patih mara asru sabala marîng ayun.

79a. Ndan ken tumënggung Mṛgapati malih lan ken dëmang padâsru mangke angasut saka ring kanan keri nglĕpasi sañjata lwir udan kweh mati wong Singhasantun apan wus kalĕbw ing gĕlar çīrṇa syuh sinrĕng rinĕbut.

79b. Ndan sira rāden mantrī lawan sakadehanira apulih-pulih tan pantuk pan kakehan ing ari ring kanan keri angasut asasaran alaradan suměngkêng Sawah-Miring ken patih Mundarang sru amburu.

80a Saha balâsrang lumindih katututan ring Sawah-Miring sira raāden mantrī sawongira tumuly awalik ramyāprang anêng ĕndut ken apatih āpty angduk wahw angunda buntal rāden mantrī anolih tan natgatêng wiṣṭi amañcal singkalan ing amiluku.

80b. Binandém ken patih katuju mukhanipun kebékan de ning ndut ¹³¹) muwah ken tuménggung ken démung binandém kalih de pun rangga Wénang paréng lawan ken Sora samangénani mukhasmu kasaputan tingalipun tumuly asasaran mundur prapta ring Singhasantun.

81a. Samâkukudw angragah wişti ndan rāden mantrī angucap ka rangga mangkyângapa denira lakw iki kaya sukha angĕmasi pati ¹³²) sapady auripa kerang-eranga kari karĕpisun malih padângamuk.

81b Ken rangga matur awot sāri lan kadehanira atut sandikanira dewa kawula ¹³³) umiring sabhayāntaka pakanira anging den anganti kāladeça měne wěngi yan āpti pakanira angamuk.

82a. Yan mangke kaya tan polih pan wong Daha antyanta yatnanipun tur kawulanirêki lagy akidik twan mantrī anuhu tumuly adadar-dadar ing bala lewih punang kadehan sinung kalambi lañcingan ndan wus surup hyang ¹²⁴) arka wahu sirep kang wong aturu. 82b. Ken Sora matur duwég mangkyângamuka sĕdĕng sirĕp pukulun punang wong aturu nĕhĕr lumampah twan mantrī lan kadehanira sabala tumuly angamuk amrang angiwung ndatan panolih tan-dwa kagyat punang sañjatêng Daha abyuran tan wr'îng rehanipun.

83a. Aridu awor tan wr' îng ari akeh silih-kris ring rowang grĕbĕg ing malayu lwir bubul kang pṛthiwī kweh rĕbah kedĕk ing rowang lyan kanin kĕnêng tumbakipun umwang swara ning wong añjĕrit ana mĕkĕh angaduh.

83b. Tanpa wilangan kweh ing mati sinrét ¹³⁵) tinut ingamuk wontén balaman murub ndan irika kapanggih twan dewī sira sang panuha ¹³⁶) twan mantrī aglis anambut saha wacanâris duh kari sirâtmajīwanisun.

84a. Tan pawang mātrā kapanggih sira masisun upamā pukulun kakantâmanggih kēmbang lwa ri tělěng ing pasir sirâyinira anêng ĕndi tan ana ¹³⁷) tumuta ¹³⁸) ring pakanira sira rāden dewī tumungkul sarwy anangis sirêñânahuri saha wāspāsru.

84b. Singgih pasah uni ravi pakanira duk līna sang aulun pan kĕdĕ(h) āpti tumuta ring çrī pramiçwa.ī asuduk çarīra bela ring çrī narendra anging ndatan sinung reh ing pakanira kari ya ta marmanirāpasah pada tinawan de ning musuh.

85a. Énti wlasira rāden mantrī asmu wāspa angrungu tur angucap ing kadehan karĕpisun iki lah padângungsĕd angamuk malih malar ta yayi sang anom měne kapanggih kadehanira anĕmbah matur.

85b. Duh yan mangkana malih kāpti pakanira dewa kang bala akidik kantun tur samātawan kanin kang ari wus padāwungu prayatna anêng kuwunipun sākṣāt ¹³⁹) anglangeni udadhi pirāntuk ing angamuk.

86a. Lēhěng yan kapanggih rayi pakanira yan tan bontěn katěmu 110) wyakti sirêki kadi lalaron tan wr' îng wişti āptya tuměmpuha ring agni sěděng umurub duwěg mundura pukulun malih amet chidra sahurira raādyan atut kaka ujarirêku.

86b. Něhěr ingěmban twan dewî lumaris lampahira ndatan asru rawongirândulur samâtawan-tawan tangis pan tan bişa lumakw ing wêngi prasamâtuntunan aris lakunyândarung ndan meh rahina rawuh tang sañjatêng Daha anut saha surak ¹⁴¹) gumuruh.

87a. Katututan sira kidul ing Talāga-Pagĕr esuk udan wongira rādyan aganti-ganty angareni aprang rehira raāden mantrī alonlonan lumaku angĕmban twan dewī marma ning lagy aprang undurundur.

87b. Pun Gajah-Pagon tan wr' ing wişti rinĕbut de ning çatru winatang pupune trus ndan ken Sorâtulung glis kang amatang çīghra

D1. 88.

mundur kagyat sira twan mantrī tumingal manděg dady angling kayângapa tatunira iku.

88a. Yan tan kawaça lumaris lah padângamuk mangke karĕpisun Gajah-Pagon lingnyâris kawaça manirânging 142) alon-lonan pukulun pan wong Daha tan asru denipun anut nĕhĕr lumaris tan aglis ndan muwah sañjatêng Daha mangsul mantuk ing Singhasantun.

88b. Prasama angragah wiṣṭi rehira twan Harṣa-Wijaya kantun ndan sira rāden mantrī wus lumaris anusup ing alas agung akĕdik wongira andulur pan akeh angĕmasy hantu lĕpas larinirâmurang-murang laku pan tuhu tan wruh 143) punang dinunung.

89a. Sumusup ing wana pringgâhrit durga jurangnyâtrĕjung kweh tang bañw agung-agung anânglandĕng aputih watu ridang aty aluyu angrĕsy ati ning lumiwat liku-liku pan antyanta wiṣṭi sumĕngkê jĕng ning gunung.

89b. Jurang ajro kairing akrep tang wuluh lan pring tarulatâket silih-kayuh mwang pasalit ning galing lagy angriwegi lumaku ndan sira rāden dewī mar ¹⁴⁴) syuh anon ri durga ning wanādri pan tan wenang lumaku.

90a. Kangěn reh ing (ng)uni duk ing nagarī dady alarânangis udan lingira twan mantrī duh dewa sang ayw anom majarakěn wus pätakanirâkěmbalan lan isun aja pati lara derânangis ātmajīwa lah lumary alon-lonan salakwan ing suku kang tinut.

90b. Malar ana sih ning Widhi amanggih āçrama pārçwa ning gunung tutut sang dyah lumaris kinanti den twan mantrī ¹⁴⁵) mwang tang kaka-kaka samātuntunan lumaku sakadehanira rāden mantrī awlas andulu lwir ginētēs nālanipun samāsēmu-sēmu luh.

91a. Sarahina lumaris ndan wus sumurup hyang ¹⁴⁶) arka araryan sor ing grodhâgung ¹⁴⁷) sama angrasa lilih twan dewī mwang tang kaka-kaka těkâguling pan alěsu ndan raāden mantrī lan kadehan tan dadi aturu.

91b. Kagugu solahirêng (ng)uni duk anêng nagarâpan tan ¹⁴⁸) wang mātrā aněmu lara duhkha kayêki dady angěmběng-(ng)ěmběng luhira kangěn ing çrī narendra kalih sira twan dewī sang anom ilang kāla ning musuh ¹⁴⁸⁴).

92a. Sangçaya ketung sirangirêng ¹⁴⁹) ati tan sama-samêng aněmu pāpa kayêki cittanirêng palugon uni anglampwakěn jīwa ndatan katěkan ing kahyun bhaya pangdan ing hyang asung lara tan sipi tumuli měnggah akěcap wāspanirâdrěs angapitu.

92b. Sakadehanira ĕnti wĕlasnyândulu ring twan mantrī samângĕmbĕng-(ng)ĕmbĕng tang luh tang balâsĕpi tan pangling anging 150)

měnggah ¹⁵¹) angaduh kangěn ¹⁵²) ing sanakipun mwang mitra wandhu aky ângěmasi lyan katawan marmanya kapěgan sawěngi ndatan kěnêng turu ¹⁵³).

93a. Wyatara madhyarātrī tistis tang wana wukir atur tumut wingit tang taru akĕmul himânipis kĕsĕh ning cāmara asmu tangis lĕhnyânêng tuṣāra tumeretes amṛṣṭi guruh ing tuban kĕcapnya asru.

93b. Wus dawuh sapta mirir mārutanyāwor riris mandra-mandra swara ning guruh kokilânuhw angmuni ¹⁵⁴) wilwa lawan pakṣī kĕtur sata wana muny añjrit lwir amungw akon lumaris twan mantrī musir āçramāsamun.

94a. Rāden mantry atangi angusapi wāspa sawacanâris ka ranggângapa iki denirângrasani iṣṭanisun tan panon rāja-pējah ¹⁵⁵) anga-yam-wana ken rangga awot sĕkar matur yan mangkana pukulun paran wadi ning anusup tan bontěn kěnohipun.

94b. Balikan umungsi ring Himagiri malar ta mène katènu kahyanganira èmpu Çantasmṛti ken Nambi sumahur atut iku anging ¹⁵⁶) tan wruh ing ènu ndi mangke tinut ndan ken Sorângling ajâdawa derângrasani lah ta salakwan ing suku kang tinut.

95a. Ken Pědang sahurnyâris singgih atut ujarirêku malar ana sihan ing hyang dumadak kapanggih kahyanganira mpu Çãntasmṛti Gajah-Pagon sumahur 157) manira karia dawak pan tan kawaça lumaku.

95b. Paran ungsiněn malih pan wus pada de ning pějah yan anusupa ring gunung isun tan wurung mati pun Lěmbu-Pětěng anuwus aris isun měne anuntun ri durga ning wukir lah tâlon-lonan mangke lumaku.

96a. Ndan raāden dewī enti maras ing twas pan tan wenang lumaku ri durga ning wanādri dady asmu-smu tangis twan Harṣa-Wijaya enti 158) welasira andulu 159) marmarânambut duh sampun maras jīwātmanisun manirângemban sang arum ring durgama ning enu.

96b. Něhěr ta sira lumaris amūrwânusup anêng alas agung kaka-kakândulur kweh trějung sěngkan kairing anêng slěwang-slěwang ri lěpit-lěpit ing gunung sukatnya bhīṣaṇa tuhu nora wuryan ing wwang ¹⁶⁰) tang mṛgapati srang anggělur aliwran tang sarpâgung.

97a. Tangeh yan warnan reh ing kawĕdi-wĕdy anêng alas pirang dina sirânusup tan kĕnêng tadah guling sing wilis punang pattra bhinukti brayan dina lumaku prasamâlĕsw anglih tuhu lwir pangdan ing Widhy anuntun.

97b Tan siyang 161) kang inungsi aglis liwat ing wana trejung meh

prāpta 162) ring Himācala suměngka ri jěng ikang wukir kongkulan tang lurah alas-alasannyâlangu paja-paja kasěnwan rawi lumra tang kuwung-kuwung.

98a. Añumbanêng wārih dadi atěmah měndung tinut de ning pawanâris sumilir lumra ng riris alit aniram-niram ¹⁶³) ing sakalangun mandra-mandra tang guruh kady anīrṇakěna gĕyuh ing sang lumaris asmu kagyat ta hariṇa mangsul lagy anusupi parung.

98b. Atut salaki-bi liringnyâmanis ¹⁶⁴) atur amangsiti anggyakĕna lumaris angusir āçrami tang sūkarâdulur-dulur yayânudwakĕna ring ĕnu ndan sira raādyan atut gĕgĕr tuhw açrī babadan wus tinarukan anêng slĕwang-slĕwang ing gunung.

99a. Wus tinunwan angrawit punang tarulatā wahw anglung angol ing luruk-luruk rumawe tang wlas-asih mwang galing angayuh tahèn aking pagagannyânglurak thāninya asmu wilis ri tépi jali jawa atuntun.

99b. Māyā-māyā tang wṛṣti mendra cātakanyâmlas-ahyun kokila-nyânunuhu 165) sinrang ing pakṣī gĕnding mraknyâñawuwwang anêng lĕbak pañjrit ing sata wana munîng tangguli gĕnding lwir anambhra-mêng sang wahu rawuh.

100a. Woya tang yaça pring danti kinalakah anêng gěgěr angunggul açrī kaěban de ning ungw añandi angringring jangghā asamīpa er-tali mili kumucur anduk ing parung kasongan de ning pandan mrik pudaknyâmědar rěbuk madhukarâsrang lalitângrubung 100).

100b. Ndan irikâlinggih raāden mantrī kalih lan twan dewī kadehan alunggw' ing batur pan sama kaléson dadi kongang tang sakalangun samudra lor kadulu wenyarang anglunang alunnyasasaran lwir gunung lyan muñcar anduk ing parung swaranyasru lwir kétug 167).

101a. Karangnyâringih-ringih surud ing alun lwir surak banawa ning amayang aliwran lyan tang amañcing akweh sily'-ongsi(h) aneka milir tinub ing angin layarnyângĕdap-ĕdap lwir tĕngran ing aprang apapalayun.

101b. Jong agung ri tělěng ing pasir pilih yan anabrang kaputěr de ning ryak agung runtuh layarnyânisih majar yan majayanya wus ěnti lwir těngran ing sang ratu kasoran ing jurit lyan milir tan kāwāran ing ulun.

102a. Layarnya çuddha tinut ¹⁶⁸) de ning anila çayâdoh milir mukṣa-mukṣâmor ing lĕngut ndan tan kaakṣi byakta lwir cihna ning jayêng ayun tangeh warṇanĕn langu ning pasir parwata atur anambhramêng sang rawuh kongang tang patāpan anêng slĕwang-slĕwang ing gunung.

102b. Ndan sira twan dewī wontěn swecchā ning twas rumasâurip ¹⁶⁹) reh ing anon āçrami kadi tarutṛṇalatâking katīkṣṇan ing arka wahu linawad ing jawuh pilih yan anglung sira twan mantrī alon amuwus ka rangga ndi kang dinunung āçramâkweh dinulu ¹⁷⁰).

103a. Ken rangga matur ¹⁷¹) awot sāri ing kenyâraryana ¹⁷²) apan parantunan ing tāpa malar ¹⁷³) ana sang widon prāpti anudwakĕn awanira maring kahyanganira mpu Çāntasmṛti ken Nambi matur atut pukulun.

103b. Tan-dwa ana tāpasa prāpti saking wanācala lagy amawa samidha sarwinirâmupu sāri jayaçāntinira marum ¹⁷⁴) asmu kagyat mangke andulu ri sang ayw apĕkik ciptanira hyang Asmarânurun.

104a. Pilih kajāntaka kalih lan Ratih tinut surāpsari nahan rasa ning ati asuwe tan pangling ndan ken rangga aris matur pakanira duwēg tumurun punika sang mahābhikṣu prāpti twan mantrī tumuli anolih ¹⁷⁵) tur tumurun kalih lan rāden Galuh.

104b. Lingirârum sang maharşi duh kaki saking ĕndi sira masku ¹⁷⁶) kasĕpĕr marêriki sabalâsmu prihatin ¹⁷⁷) awlas tāpantândulu bhaya wuryan ing kawus saking nagara masisun marmanirêki prasamântyanta sungsut wongira pada atawan tatu.

105a. Sumahur alus rāden mautrī sahâsmu tangis tuhu sojar sang mahābhikṣu potrakanta kawlas-sih kagunturan lara pātaka tan sama-samêng ¹⁷⁸) tumuwuh reh ing tan sakaya ring jurit marma ning kawlas-ahyun.

105b. Saking nagarêng Singhasāri kĕnêng nayopāya ¹⁷⁹) sūksma ning ari ngāladeça don ¹⁸⁰) ing kesah saking nagarī mangke āpty angulati mpu Çāntasmṛti ¹⁸¹) çrĕddhāntâtuduh kahyanganirêki něnggeh wontěn ing Meru.

106a. Awlas sang maharsi ndan lingirâris aduh masku sang abagus atyanta wlasisun angrungu sojarta kaki nging ¹⁸²) yan mangkana kahyun iki awan angidul maring pangajaran kang lor maring ¹⁸³) pangubonan kang amūrwa iku ya tinut anujw ing batur agung.

106b. Kahyanganira ĕmpu Çāntasmṛti parĕk sakêng riki ¹⁸⁴) kang munggw ing pārçwa ning gunung nahan ling sang widon tur lunga ¹⁸⁵) tan asantun ndan sang kari sama asmu līlā ¹⁸⁶) lagy atuturwan sampun tistis hyang rawi tumuly adan lumaku mangkyânut gĕgĕr angantun-antun.

107a. Aněmu pangubwan tuhw açrī ¹⁸⁷) těpi-těpi ¹⁸⁸) ning ěnu tandu-tandurannyâtub tirisan pucang gading andap-andap awoh měnduh lyan tang rangin awot sědah ring sor kumbili wuwi patalěsan pisangnya atuntun.

107b. Sarwaphalânêng těpi poh ambawang lyan manggis jambu duryan duwět kapundung langsěb samage wuni wohnyâněděng madam ruru cěměng anikânungtung-nungtung lwir angujiwat ing ¹⁸⁹) sang prāpti athawâkon amupu.

108a. Kang wong sajalw-istrī ¹⁹⁰) prasamāur-uran ¹⁹¹) amet sarwaphala ¹⁹²) ĕnti sukhanyângunduh pan samândap awoh adudwandudwan kayunipun wyakti anīrṇa ¹⁹³) gĕyuh sarwâlon-lonan lumaku mārganyâtistis angūrdha tinuṇḍa-tuṇḍâlangu ¹⁹⁴) tinrapan çilā wulung.

108b. Cara-caranya angrawit pinggir ing čnu andong wilis lyan rakta abhrā ¹⁹⁵) sumunu lan tahěn puring ¹⁹⁶) pārijātânikâtuntun wunga-tali rāma asantun aor labdhawara ¹⁹⁷) gunung turi kañiri priyaka ¹⁹⁸) çrīgading lan trikañcu samānjrah něděng santun.

109a. Kumbangnya lalita angringring angěmba-ngěmban madhu lwir amidhy akěkěmbanga ring sang wahu prāpti meh datěng ing batur agung dady amanggih er-tali ¹⁹⁹) těpi ning ěnu ačning kweh tāpa tāpī katěmw angangsu.

109b. Adulur-dulur prāpti amawa ghaṭa lyan sujang samâsmu kagyat andulu de ning wong akeh prāpti anângling wong paran iku bhaya saking nagarī amangunâyu mara ing āçrami yêku panarkanisun.

110a. Sawaneh anângling kaya tan mangkauâpan amawa astra ana atawan tatu adulur wong wadhon bhaya wuryan ing kawus de ning ari saking nagantun marmanyânusup ing gunung anângucap ih tuhu kaya rājaputrâpan ²⁰⁰) sumilah ahyang dinulu.

110b. Tan warṇan ujar ing aniningali ndan raāden mantrī sampun prāpting batur agung tumuly alinggih akalihan lan twan Galuh ring mahari tonan binatur karang liman winilēt ing jangghā kasturi kasongan de ning asanâmayung anglīlā tuhw alangu.

111a. Asamīpa bot rawi açrī makaranyâmrapadu tuñjungnya sindūra çuddha kṛṣṇâñṇrah asāri ri tĕpi sarwapuspârum asrang rĕng mg madhubratâkarang-karang ing sāri twan mantrī asmu mangu andulu.

111b. Pinarék ing kaka-kaka prasamálunggw' ing lémah kweh para kili adulur-dulur samá 'rṣânononton cittane dudu manuṣa bhaya hyang Asmarânurun adulur lan Ratih kajāntaka sabalâsmu sungsut.

112a. Rowange sumahur ²⁰¹) singgih ujarira eman amanggih wuyung duh saking ĕndi kasĕpĕr ing pangubontântyanta wĕlasisun tan-dwa ni ĕmbang mangke rawuh saking pangubonan dinulur ing indang-indang smu kagyat andulu wong ayw apĕkik akeh andulur.

112b. Dady atntur ing twan mantri pan uni wus wruh duk ing

Singhasantun něhěr ²⁰²) lumaris měnděk sanādâris duh dewa sang lwir Atanu paran marmanira pukulun umungsî āçrama akalihan twan dewī sabala asmu ruditâpinḍa wontěn kewěh ing laku.

113a. Duh tuhûjarirêki don ingong prāptêriki pan wus kawus tang nagara kināla de çrī Jaya-Katong lah aturakĕnêngsun ri jĕng sang mahāmuni ni ĕmbang sumahur aris tan sipi marma manĕhtângrungu.

113b. Kamayangan tumamêriki mangke manira matur i jĕng paramaguru aglis lakune maring jĕro ndan sira sang yatiwara wontĕn ing madhe alungguh ni ĕmbang tĕka awot sāri matur asmu gupuh.

114a. Lěbu pāduka dwijarṣi atamyan twan Ino singgih rawuh sarehira katur sĕmu kagyat mpu Çāntasmṛti dady aris mĕtu prāpting yawi sang lwir Atanu aglis tumurun lan rāden dewī sang mahābhikṣu gorawâmuwus du masku kaki bhāgea rawuh.

114b. Lwir anupěna cittanisun kaki ri swasthanta kalih kady amanggih hyang bhānuraçmi tatkāla madhyarātrī pangiděpisun lah ta alinggiha tuhan sang liningan aněmbah sampun sama alinggih parěng lan sang yatiwara ²⁰³) kadehan samâlunggw' ing batur.

115a. Antyanta wlas sang mahāmuni mulat ing sang abagus mwang kadehan sama rūkṣa ²⁰⁴) padâtawan kanin dady angling aris duh masku kaki paran marma ning kawus sumahur twan mantrī kĕna ring nayopāya pukulun.

115b. Wus çīrṇa tang nagarī mwang sira çrī bhūpati sampun mokta mwang para kṣatriya tĕkêng adhimantrī kāmakara potrakanirêki kagungan pātaka tan sama-samêng dadi wus amrih hantu tan siddhêng kahyun.

116a. Ken rangga Wěnang matur awot sări ri sang mahāmuni sarehira twan mantrī nguni anêng palugon sang inaturan mar syuh kālanirângapi duh masku yaya winlad cittanisun lah mogha ari tulusa těmbyâněmu swastha baçuki(h) angaděg ratu.

116b. Kadehanira twan mantrī samâwot santun matnr duh pukulum dumadak pamastu pāduka sang mahāmuni nda lingira mpu ζāntasmṛti asĕng smitârum lah nini ²⁰⁵) Galuh lumastaryêng jro āçrami dumununga ring lalangwan ni ĕmbang kang lumakw ing ayun.

117a. Něhèr tumurun awot sāri sira twan dewī kaka-kakanira andulur prāpting lalangwan aris ingaturan anghāraka ²⁰⁶) açrī ndan sira sang abagus lagy harṣa duwĕgan nyuh danti aglis sampun kaatur.

117b. Tur tinadah toyanyânuli biněñcah esi sěkul çweta pariçuddha samâ 'rṣa kang aningali pan norêng (ng)uni yan mangkana dady angling sang mahābhikṣu puniku cihnanira kaki těmbyâmanggih kaprabhun.

118a. Samâsukhângapi sakadehanira tumuli prăpti panambhrami maharşi sawijil ing wukir kulațih jalurya lan cacah rinagi ²⁰⁷) mwang pakis ĕmbung tiningkah şaḍrasa para kili samâcacar ndan wus alinggih sang abatur kalih lan sang abagus.

118b. Mwang Ładehanira raāden mantrī wontēn ing wudhi jajar sampun kinen alungguh wus samāwot sinom larih sajĕng lumintu srĕbad mrĕsi kalawan juruh pathya adrawina angling aris sang yati lah ta anadaha tuhan santoṣanirêng gangan gunung.

119a. Duh sājñā sang maharṣi lĕwih pramodananira sampun sumusup ing saptāngga wyakti amṛta ning ²⁰⁸) nging ²⁰⁹) malih kahyun raputu tan intar ing āçrami anut ing sang mahāyati malar katiru reh ing kawikun.

119b. Duh sampun yan mangkana kaki durung inganta masku anut reh ing sang atāpāpan lagy anom awet amukti katěngěr ing rūpâdi prajňa suçīlânulus tan wurung yan amanggih lèwih panguban ²¹⁹) ing nagantun.

120a. Pan sira kaki ²¹¹) wijil ing atāpêng (ng)uni niyata bhinukti sapakāryanirêng dangu tan wyartha n kalakon ala ayu ning laku pan purih ing dadi tinut de ning sukha duhkha balikan sariki mangsula maring nagara sopāya ning amukti ginung.

120b. Ndan ken rangga matur aris sahânĕmbah singgih sājñā mahāmpu çrĕddhānta pukulun amituturi potrakanirêng nayopāya amrih kandapan ing ripu ling sang pāṇḍyârını duh tan wĕnang isun kaki asunga ring nayopāya iku tan ulah ning kawikun.

121a. Balikan sira kaki mungsi ring Madhura-Wetan anger ing ²¹²) punang Wīrarāja sumahur rāden Ino ²¹³) mawi tan kasambhrama po si angdadyakĕn wirang sukhângera ²¹⁴) iriki sapadi ²¹⁵) lunga ²¹⁶) angunggu-unggu.

121b. Duh samangkanaa kaki apan ²¹⁷) mūlane ring dangu kinula-wiçuddha de sang wus amor ing Widhi masāipun palinga ²¹⁸) pangeran ndan punang kaka-kaka matur sēdēng puniki ingiring ājñā sang mahābhiksu.

122a. Anuhu twan mantrī ndatan kawarṇaa derangucap-ucap aluwaran wengi ndan sira rāden Ino dumunung oyêng lalangwan wus pinajang-pajangan asahosan paturwanira lan rāden dewi sampun sama aturu sotan ing anglih tan warṇêng dalu.

122b. Dawuh sapta mirir samīraņāris saha riris alit amwat gandha ning puṣpārum bhramaranyômung angringring madhu ning santun gĕrĕlmyārit mandra karungu mraknya añawuwung ²¹⁹) sata wana muny añjrit kokilanyânumuhu lan paksī gĕnding kady amumungu.

- 123a. Ndan sang anahén kingking dadi awungu asmu mangu rumasa-rasêng twas lampahira lungângungsir ²²⁰) pun adhipati ring Madhura wus tumrang tang rawi tumurun asnānâdehaçuddha wus ahyas asalin kampuh.
- 123b. Tuhw alus sūtra randi kumram ginātrêng ²²¹) rukmi tiningkah rabut parwata asabuk taluki wilis sinujing hema drawa kumram anungkělang kěris alandeyan dantingukir tiningkah ²²²) bhūta pangawe santun.
- 124a. Anguwah karna ndatan pasusumping ñĕñĕr ing driyâsmu balut pantĕs derânamun ²²³) payas ahyang tinon ndau sira rāden Galuh wus ahyas tan pathya tuhw ayu warṇanirângubda ²²⁴) wuyung kalih lumaris marĕk ing sang yatiwara kadehanira samândulur.
- 124b. Ndan saug paramarşi eñjing açuci sampun amṛtaçuddhâtur pādyārghāñjali ri hyang Çiwa-Rawi sastutimudrāsamādhi ²²⁵) uwus ndan sira saug abagus kalih lan sira twan Galuh prāpti saug mahābhikṣu gorawa sasmitâmuwus lah merenea masku.
- 125a. Něhěr aněmbah kalih sampun sama alinggih wusira anadah tīrtha lan kadehanira sami tumuli amit sira twan mantrī angling sang yati lah mogha mas tuwi kongěn ing Widhi siddha amanggih ayu.
- 125b. Yan sampun sira kaki anger ing ²²⁶) Madhura-Wetan ajânirakĕna sature punang adhipati wong ²²⁷) lĕwih ing widagdhêng nayawit wruh ing saptopāya rowangira nityângulih-ulih amrih jaya ring ayun.
- 126a. Asahur ²²⁸) sĕmbah twan mantrī nĕhĕr lumaku sawongirândulur kary āçâsĕmu mangu sang tāpa tāpī tontonĕn denirândulu sang apĕkik lumary andarung tan ²²⁰) warṇêng awan ²³⁰) sampun prāpting sowan ing Datara wus munggah ing parahu tan kawarṇa denisun.
- 126b. Ndan sira rakryan apatin ing Měměnang ²³¹) sampun mangke angrungu twan Ino yan uwus andungkap maring jong larisnyângalor anabrang garjita akon angumpulakěn punang tawan wongira ramyâ-ñjajarah kweh tang ratnawadhū mwang rāja-peni sing mūlya katur.
- 127a. Mwang sira rāden dewī sang anom sampun tinawan sadrēwenira kinumpul ²³²) lan uweña tan kari wongira prasama tumut winot umunggw ing gilingan sampun mantuk sang mantring Kadiri uwus jaya ring ayun.
- 127b. Tan kawasitêng mārgi eñjing prāpta eng Mĕmĕnang ²³³) punang wong sanagara antyanta garjitêng ati angrĕngĕ reh ing wus labdhêng jurit tan-dwâglis mĕtw ing lĕbuh sakweh ning pawestrī samâpti angadang lakinipun.
 - 128a. Iştanyânungsung malar oliha tawan wijil ing Singhasantun

bhūṣaṇa ning wadhū ²³⁴) lyan tang angāpti pahyas amrih kasanmatêng akung de ning swāmī yan rawuh anâsmu sangçayêng laki olih kanyâyu pilih dinohan ing lulut tan sinipi ²³⁴) rĕsnyôlih maru ²³⁵).

128b. Lyan têkang wus parcaya ri sih ning priya asĕng smita amuwus ²³⁶) duh bhāge yan antuka tawan wong wadhon rowang ing angupacāra masa wiwal sihe risun ²³⁷) ndi ana sāgara lĕbur de ning bañu tawa ^{237a}) rowangnyângling aja kayêku pan ila-ila tuhu.

129a. Anânggung bhrāntânangis añjrit kapaten lakinipun mwang suta lyan ramâ 'ntu hetu lyan nangis tan wr' îng kon sambat-sambate amlad ati ana malajĕng asru amapag lakinipun kanin sarwy angirid sasampur.

129b. Tangeh warnanën reh ing bhrānti kunëng sira sang prabhu sampun ingaturan yan sang mantrī jayêng palugon adan tinangkil çrī bhūpati kalih çrī nṛpawadhū mwang raāden dewī tan kari sira pāduka matur.

130a. Sampun ²³⁸) samâhyas ²³⁹) angrawit nṛpati awastra bwat Kĕling alus asabuk gringsing udayanâlalakon krisirâlandeyan çyāma rinĕnggèng nawaratna apinggĕl apus pupak kalih tulak lan kĕmittuwuh ²⁴⁰) apanumbuk mirah ali-ali bang wilis murub.

130b. Apanamar sūtra wilis pinarada lagy anguwah karņa asumping wārṣikī siniram ing er-gulo anting-anting kālacakra tinrap ing mirah māyâdhwajâtungtung jamus gĕsĕng ning lati abangkit asipat bot Pangajaran amuwuhi ²⁴¹) ñĕñĕr ing dulu.

131a. Mwah çrī prameçwarī asiñjang gringsing ringgit kampuhira randi tuhw alus cinitra ing ĕmas ādi aeñjer sūtra gagadungan amanggala canglwi kukus tuhw arum sinujîng hema kĕmĕr-kĕnditirâlulut.

131b. Apinggĕl bot Tan-Jawi kalih tulak lan jāga-çatru ali-ali mamanisan asuwĕng pandan ri asumping mangli jinĕbad mar mrik çrīnātha 242) wilis sĕsrĕbĕng mātrângayoni gĕsĕng 243) ing laty amanggista rĕmpuh 244).

132a. Waja cumaraṇa randi manis ing dulu lwir atruh-truh madhu pan winahwan ²⁴⁵) sĕpuh çrī matur awastra canglwi suga minas drawa siñjangira cĕpuk madhu amanggala sūtra wungu eñjerirâmarĕmpu agĕgĕlang kana kalih tulak lan apus lulut.

132b. Akalpika mirah ādi něpuhi lurus ning jariji kěměr-kěnditira dangu měkar binang ijo asumpang priyakâraras asuwěng gědah sinawěng ing kāñcana pinatik ing nayanângrawit çrīnāthâtuturut ²⁴⁶) jěnar sěsrěběng mātrā asmu mlětuk.

133a. Gěsěng ning laty abangkit waja anglar ing ali añar dera anambut gělung ndan sira rāden dewī asiñjang paṭawala sinujing hema drawa kumram ²⁴⁷) tiningkah çītaraçmi wastranira sūtra randi alus.

133b. Aeñjer çyāma mirir kumram binoño ing mas ajur amanggala sūtra jingga cinitra ing parawos ^{2ns}) kĕmĕr-kĕnditirâdu manis rinajasêng mirah tigang luruh apinggĕl kaṇâlit kalih lan jāga-çatru.

134a. Akalpika roro sisih angrengga lurus ning jariji anrang tatarawṛṣṭi ^{248a}) kram ning nakhápañjang lwir maṇik toya angani ²⁴⁹) lulut asuweng mrakata sinawung ing suwarṇa tatur rinajasêng mirah asumpang mangli winalat khadga jinebad mrik arum.

134b. Pinattran ²⁵⁰) mas ādi sinawnng kāñcana winarṇa priyaka sĕsrĕbĕngira ²⁵¹) mlĕtuk çrīnāthâsmu ²⁵²) ijo remanirânda-anda atub lwir jaladâmĕm jawuh tinrang ing angkatan winor lan sāri jāti ²⁵³) waja anarasah rakta laty abangkit gĕsĕng tumurut.

135a. Lwir atruh madhu gĕndis kram nikang gisi-gisi anirakĕn puṣpa ning andul kĕdap ing driyâmanis lwir taṭit angani ²⁵⁴) lulut wyakti ndatanpa upamā rum ning jaladhi ukir tan sakaya ring raras sang arum.

135b. Duk prāpting yawi çrī bhūpati kalih çrī nṛpawadhū alunggwing singhāsana mas ndan raāden dewī woya ring patigâlungguh lawan çrī mahādewī ginlaran pramadani pawonganirâtata anêng pungkur.

136a. Wontěn sang para dwijarşi parěk alungguh lingira sang prabhu punapa gane iki punang balândon jurit tan ²⁵⁵) bontěn rawuh sang para dwija aris matur něnggeh wus wontěn ing Tañjung patik prameçwara ²⁵⁶) smu egar çrī narendrângrungu lawan çrī nṛpawadhū.

136b. Tan-dwa punang bala prāpti adulur-dulur kang tawan lwir guntur tan paligaran kweh ing wong anononton malah rupit kang ĕnu prasamāgawok kang andulu de ning kweh ning tawan anātanya-tanya ndi bhaya putring Singhasĕkar kasub antyanta ring listw-ayu.

137a. Anângucap bhayêki kang winwat de ning gilingan sinamiran taluki jenar kang anggayut pilih kaka-kakanira iku atyantanggeng prihatin çocâsmu balut ndatan ²⁵⁷) mary anangis awlas ingsun andulu.

137b. Tan warṇan ling ning aningali ndan rāden ārya sampuu rawuh ing pangastryan ²⁵⁸) kalawan parâdhimantrī makādi sang para kṣatriya angiring tawan supĕnuh pinapag ing liring amanis asĕng smita ²⁵⁹) sang prabhu.

138a. Těka měnděk awot sāri amādapa sakweh sang mantrī sampun prasama alungguh angling nṛpati ngapa tingkahirândon yuddha ken patih aněmbah matur siddha pukulun wus hantu pun Kṛtanagara kalawan mantrīnira sok pun Harṣa-Wijaya ²⁶⁰) kantun.

138b. Sakadehanipun kari wus anabrang andungkap ing parahu angalor pukulun sukha nrpati tumuli katur punang tawan ratnadi suwarna kampuh adulur rajata ruru pisis tan kenenitung mwang tang kuda liman lembu angibeki nagantun.

139a. Makādi rāden dewī sang anom Pusparaçmi katur dinulur ing kaka-kaka padâtawan tangis angde ngrĕs twas ing andulu antyantâ-wlas çrī narendra lah merenea nini alinggih parĕng lan nini Galuh.

139b. Měnděk sarwy awot sāri alinggih sorira twan Galuh angling crī nrpawadhū merene niny alinggih parěng lan kakangirêku nini ratna Kesari isun niny anak-anak ing sira angadamakěna masku ²⁶¹).

140a. Aněmbah twan Pusparaçmi něhěr tumungkul saha tangis tan hyun parěng alinggih kalawan twan dewī amlasi twas ing andulu ěnty harṣanira rāden Galuh asěng smitângucap sampun paty anggěng wingit isun mangkyâkuněn sanak sang inujaran asahur luh.

140b. Sirêña umatur aris saha sĕmbah duh dewa depun tulus çrĕddhānirâmupu ring wong kawlas-sih nirguṇa tan wr' ing adhyātmika mesĕm sira rāden Galuh angling çrī narendra nini konĕn angatĕr mantuk ing jro kamĕgĕtan awlas tĕmĕn isun andulu.

141a. Çrī prameçwarī angling aris Pisangan iring mantuk ing jro kamēgētan sira nini Puṣparaçmi aturakēn sadrēwenirêki tēkan ing pawongan sampun samāwot sāri lumaris ing jro pada akukub.

141b. Tan warnanèn twan dewī anêng jro ndan muwah sang prabhu sampun adum kweh ing tawan ring balādhimantrī ²⁶²) makādi sang para kṣatriya dwijarṣi linĕwih sampun watra kalawan wong jro purī tĕkêng atunggw ing pintu.

142a. Sakeh ing wong thani uwus dinum-duman akatik juru kurung sinuksara ²⁶³) sinung dera kryan patih tekan ing tatapèng gunung ndatan kari pan pada tumut amrih swastha ning rat sanagarèng Kadiri tekan ing wong raṇḍā-raṇḍā sinung watra tan ana luput.

142b. Awan awusan ndan prāpti punang tadah sopacāra n dinulu²⁶⁴) punang amumundut wong jayasāri sinělir wong jaya-nagara atata açrī adulur sampunnyâtitingkah lwir wukir tang sěkul ulam alinggih çrī narendra ring madhyawitāna²⁶⁵) alangu.

143a. Songgwan lan sang dwijarṣi rāden āryânêng maṇḍapa lan sang para kṣatriya mantrī ādi amalipir wīrya panadah çrī narapati sārah tang larih lwir guntur kweh ning lalasti bwat wukir sāgara lwah tan kantun.

143b. Lan jawadah lumindih adulur amik-amikan tan pegat tang drawina srabad ²⁶⁶) miñu lawan mresi mamanisan kilang juruh muni redep kacchapi men-men amidu asrang para kawi anàtékap alangu.

144a. Swara ning gong gěnding atri umwang gumuruh tan paparungwan akweh sang mantry awuru tinub ing larih ramyâwiwidyan ²⁶⁷) angidung akakawin amědar kawruh tur bhināṣān aky' ârĕbut jitākṣarâji sang dwijâmidyani ²⁶⁷) asmu kerangan kang kasoran kawruh.

144b. Dady anutur-nutur uni reh ing aprang duk anèng Singhasantun tan kasoran tembung punang wruh mesem ing ati denya angugung laku kaya nora wonten ²⁶⁸) wong weruh tiwase dinalih luhung mwah tang tonton awayang anapuk kang wong anonton sesek supenuh.

145a. Ramya ning guyw awanti-wanti duk acocokohan lyan tang agugujĕngan ĕnty harṣa ning aningali sore aluwaran çrī bhūpati mwang sang ²⁶⁹) para dwija sakweh ning mantrī ādi wus mulih ndatan warṇanĕnisun.

145b. Wîryanira çrī narapati wus kalumra(h) ing rat kadigjayanirêng çatru çīrṇa sanusa Jawi wus padâniwī samâtur bhakti ri jĕng çrī narendra tĕkêng hemabhūpati kawwat ing sudharmanirânulus.

146a. Çîrṇa salĕngka ning bhūmi de ning mahājñānanira sang prabhu mwang para mantrī anut ājñā sang katong anging ²⁷⁰) dharmaparārtha ginung nityaçâkasukhan anganakĕn tontonan kalulut ing para winangun brayan acangkrama angrarah rum ning pasir gunung.

146b. Pūrņa tang nagarī prasamāmūji wadwa dusun pasir rehira çrī bhūpati asih ing kawlas-sih aweh rĕrĕban ing wwang kalahrun lawan kang kodanan çrĕddhângampunanêng ²⁷¹) wong tan wruh donnya sutrpti anut sakrama āgama tutur tan anasar ing ²⁷²) laku.

ZANG III (Děmung).

1a. Ndan malih ucapěn sira rāden mantrī Harṣa-Wijaya sampun prāptîng sowan ing Madhura dalu tumurun saking banawi tan ana wěruh punang wong.

1b. Tuhu lwir añang anis denira lumaku asuluh pajang ning çaçīh anganting raāden Galuh anut pinggir ing udadhi lwir sinambhramêng kalangon.

2a. Mawa têkang wyati lwir kanyā listw-ayu tang indu sarahi wah 1) rum lintang nika lumrângĕdap-ĕdap liringnyâçrī kasĕkan rimang keçârjânirang limut tang taṭit awilĕtan sadak gading kumram ring gĕlung.

2b. Grěh mandráirit yaya rěngih ning pinūrwêng jěro jiněm mrik riris mātrā asmu luh meghanyângawadi wahu sah ing madhyâlus syok ning cāmarânikâng**ĕsah tinub in**g anila atur anīrṇa twas ing akung.

- 3a. Smu līlā rāden mantrī lawan sakadehanira mulat ²) langĕ ning sadawatan ³) samāsĕwĕh raçmi kaywan ri tĕpi ning ĕnu samāur-uran wangi bakulabāṇā surabhi lan mangli ruditāmĕdar santun.
- 3b. Kady ahyun kasumpanga de ning sang wahu prāpti madhukara lalitângrubung karan swara amanis wus lĕpas larinira twan mantrī kari kawlas-sih rum-rum ning santun tan polih angāpti sinanmata ning akung.
- 4a. Lagy akukub himânipis rĕngih ning tad'-hârṣa sambatnyâmlas-hyun sinamenîng cucur mwang pupuk prĕjit umuni meh dawuh ¹) pitu mārutâris prāptâmwat rum-rum ning sāri ruru patĕr mandrârit ri du kilyan muny angarangi ngatag mĕndung mawra nglurwakĕn truh-truh ⁵).
- 4b. Sata wana muni añjrit ri pang i kayu kokilânunuhu sinrang ing pakṣī gĕnding eñjuh swaranyâmanis mraknyânguwuh ing taru raçmi kadi anambhramâkon lumarisa majar siddha ning kāpti nda wus prāpta ing Madhura esuk lingira sang abagus.
- 5a. Ka rangga kayângapa iki yan isun těkâñjugjug marîng kadhipatyan awirang po sîsun ken rangga aris anĕmbah matur singgih pakanirângera ⁶) ing bale pañjang iki abĕcik dūtanana rumuhun.
- 5b. Ken Nambi matur awot sāri kalih lawan ken Lēmbu manirâmit pukulun maring bapâdhipati didinipun) marēk marêriki ri jēng pakanira manggut raāden mantrī tumuli lumampah larinyâsru.
- 6a. Sang kary araryan alunggw' ing bale pañjang rawongirâtata samâlunggw' ing siti akeh kang anononton jalw s) istrî mětw ing lěbuh samâgawok mangke andulu ring sang abagus kalih lan raāden dewī mwang sakweh ing kaka-kaka tuhw anom-anom tamêng sa) laku.
- 6b. Sawaneh anângling duh sakîng ĕndi gane sang apĕkik durung isun amanggih rūpa kaya iki lwir Ratih Smara anurun ingiring ing warāpsara rowange sumahur duh tuhu ujarirêki anging ⁹) padâsmu sungsut punang wruh mangke alon sumahur.
- 7a. Tuhu tan wruh kapo sira tuhanirêki ¹⁰) rawuh ¹¹) tuhan mantrîng Singhasantun donirâsmu prihatin ¹²) něnggeh yan kasor ing pupuh wus çīrṇa tang nagarī linurah de ning wong saking Kadiri sang nātha sampun hantu.
- 7b. Samâwlas kang angapi ana měnggah anangis sawaneh anângěmběng tang luh mulat ing rāden dewī duh eman denira lagi wilis amanggih lara kewuh binañcanêng Widhi tan warṇan ujar ing wong andulu.

- 8a. Ndan ken Nambi sampun prāpti ring bañcingah sirâdhipati wonten sinebā eñjing lagy alungguh eb ning surastrī wastranira paragi wilis ingemas ajur anungkelang khaḍga 13) alandeyan danta sinaru 14) jinajawing mirah apaningset giringsing kawung.
- 8b. Asumpang wārṣikī putih pĕpĕk sakawarganyânangkil kañcit prāpta ken Nambi asmu kagyat sirâdhipati tumon ing suta rawuh sipi marma twasipun ¹⁵) denyâsmu rudita tumuly anapa tur amĕkul duh anakingsun paran marmanira rūkṣa rawuh.
- 9a. Maras twasingsun kaki kadi ana kewéh ing laku ndan ken Nambi sumahur twan Ino sira prāpti mangke wontěn ing bale pañjang wus kawés tang nagara dinon dera sang nāthêng Kadiri narendra sampun hantu.
- 9b. Mesem ing ati ky adhipati duh anakingsun masku lah mara ing ¹⁶) babunirapan age sun kaki apty amarek ing raaden mantri ¹⁷) neher kinanti mantuk ken pinatih wonten alinggih pinarek de ning maru.
- 10a. Dadi prāpta ky adhipati ingiring ing suta katrīṇi asum garjita ken pinatih anapâris duh kaki paran kāryanira dingaren ¹⁸) sirânakisun ¹⁹) pasah lawan twan Ino sunu maras babuntândulu ky adhipaty angucap angiring ing twan Ino rawuh ²⁰).
- 10b. Kalih kalawan twan dewī wonten ing bale pañjang karepisun ²¹) aglis mangke marek ing rāden Ino sira pada adandana ken pinatih ²²) asmu gupuh wusnyahyas metu akeh angiring marunya tumut strī ning para mañca prāpta akeh adulur-dulur ²³).
- 11a. Wus munggah ing padātingiring sopacāra alangu ky adhipati anêng untat anunggang kudâçrī bhinūṣaṇan hema murub pinayungan kĕtas çyāma gumrĕh sakweh ing mantrī angiring kading surat dinulu.
- 11b. Ndan sira rāden mantrī er-eren derânganti dady angucap ing ken rangga angapa tarkanirêki kaya tan prāpti pun adhipati tan sipi wirangisun ²⁴) bhaya sukhângemasi ²⁵) pati uni duk ing nagantun.
- 12a. Ken ²⁶) rangga umatur aris erĕn samuhūrta ²⁷) mangke pukulun yan bontĕn prāpti kawulâtoh pati umiring sājñā pakanira pun Gajah-Pagon umatur anĕda manirângamuk maring kadhipatyan pan pada de ning pĕjah sumbali awirang pukulun.
- 12b. Tan-dwa prāpta ky adhipati sagṛhanipun kawargannyândulur ²⁸) sampun tědun ing wāhananya aglis tumuli anglungsur kampuh kang anampa sědah ring ayun měnděk awot sěkar matur aris bhāge yan rawuh pakanira dewa swastha kalih lan rāden Galuh.
- 13a. Kayâmanggih amṛta saking sindhureramadhya ²⁹) sukha ning kawulândulu ri swasthanira iki twan mantrī harṣa angrungu sawaca-

nâmlas-asih lah den tumulus sihira uwa amupu ring wong kawlashyun.

13b. Pan āptya angera iriki sadenira sun anut ken adhipaty asahur sĕmbah duh bhāge malih yan āpti pakanira dewa angera ing Madhura duwĕg mangke lumaris mantuk ing kadhipatyan pukulun.

14a. Něhěr munggw ing padāti twan dewī ken Bayan Sanggit ³⁰) anggayut açrī ingiring denira ³¹) pinatih twan mantrī wus munggw ing undakan ken adhipati andulur tan kawarnêng awan sampun prāpting kadhipatyan lumaris maring jro twan Galuh ring lalangwan dumunung ³²).

14b. Ndan raāden mantrī lagi pinarēk denirādhipati anêng wijil pingkalih pēpēk para mantrīng Madhura mwang ken Wirondaya tan sipi sukhanyāndulu ring sira raādyan pad' hārṣa atanya-tanya marmanira kawus raāden mantrī anutur-nutur.

15a. Solahira prang (ng)uni mwang linanira sang aulun angrés twas ing angrungu sira Wirarājângling mangke punapa kaayun pakanira puniki sumahur raāden mantrī sira uga kang wilāsêrisun.

15b. Yadyastun dede singgih denira uwâmratingkah isun mangkya çuçükşrāh duh yan mangkana kaāpti sampun pakanira walang ³³) ati anging alon-lonan mangkyâmet kāla-thāni yan amrih kasiliban ing çatru.

16a. Awan ingaturan mañjing ing lalangwan raāden mantrī sakadehanira sampun pinrēnahan unggon ndan sira rāden Galuh sampun sinalinan wastra siñjang gringsing alus dera pinatih twan mantrī sampun prāpta ring lalangwan sinalinan wastra mwang sabuk.

16b. Prāpta punang tadah açrī sopacāra tuhu alĕp dinulu punang amumundut jajamanirâdhipati ³⁴) sampun sirânadah ĕnty harşanira rādyan de ning pangupaçubhānira sirâdhipati dady angling mārdawârum duh tuhu tan sipi utangisun.

17a Mbesuk yan dadi wong....³⁵) ring Yawadwīpa sun paliha ring sira uwa rowang ing amukti siwīněn de ning wong sanagarī ky adhipaty awot santun lah ta sawadinipun ugi yan pakanira kantun ³⁵).

17b. Tan warnan sapolahira ararasan malah dalu sampun samanidrā alama ucapēn malih denira anger ing ^{35*}) Madhura ndan sirâdhipati antyanta denirâniwī pratidinâtur tadah tan wanuh.

18a. Çayâlulut punang mantrī ing Madhura de ning subuddhy aruruh mwang kadehanirêki samânukhani kāpti donnya padâtun asih bhakti sing mūlya katur ndan sirâdhipatya matur ing rāden mantrī manira amet upāyâmalar kasiliban ing çatru.

18b. Pakanira dewa malih amet chidra sükṣma upāyêng çatru

apiṇḍa anungkul angaturakĕna tulis ring çrī naranāthêng Kadiri mangke yan sampun çrĕddhângampunana depun aglis marĕk pukulun sumewâmrih kaṛṇanira sira sang aulun ³⁶).

19a Wruh anuta sakāptianira sang siniwī dyastun tan katujw ing cipta tuṣṭakĕn dinalih lĕwih nitya pinūji solah guṇâji yan winehan dĕmak dadar yèku sandangĕn sabari saniṣṭhanya linuhung ³⁷).

19b. Mwah sakweh ing mantrī ādi sama sinewitan wruh amet sih ing wong nagara aywa ta bwat wilis solah ing kawlas-sih tinutan angugungaken guna sabuñcang paçu(h) aji aywa wilambitâgĕlis kalaku.

20a. Nging ^{ax}) depun udhani sesti ning mantri kang tuhu kalawan dudu yan sampun wyakti kaparcayêng sang katong ya ta pakanirâněda alas ing wong Trik puniku unggwan ing wongirâkuwu wong Madhurâmbabad depun tarukěn pisan den aběcik kiţa winangun.

20b Yan wus kasoran ing tanding mantring Daha denira wongira samangka amalik malih andadyakèna jurit punang wong Madhurâ-makayakèna ring pupuh atoha jiwita rāden mantrī harṣa angrungu ndan pun rangga Wènang matur aris singgih pukulun.

21a. Yan angaturakèna tulis pinèda alot pukulun mawi kaciryan pénèd yan tèka lumaris ken Nambi angling lah ikw abècik angera mènèng Canggu apotusan maring Kadiri nda ken Sora sumahur.

³⁹)

22b. Singgih anut ingsun iki yan tan katanggama dera sang prabhu tan awalia malih sukhângĕmasi pati Gajah-Pagou amuwus ⁴⁰) lan ken Dangdi ken Lĕmbu-Pĕtĕng mwang ken Pĕdang sahur pakṣī samârĕp tumpur ing nagarêng Daha ⁴¹) akiwul eng sira sang prabhu.

23a. Muwah sumahur ky adhipati doh yan amanggih kewuh pan sang nāthêng Daha suçīlâsih ing kasy'-asih 42) tan wruh ri sūkṣma ning apus reh ing musuh kaliliran apan tan mantry aweci den aglis mangke angdani laku.

23b. Enty harṣa ning twan mantrī angling beñjang lumarisa isun munggah anêng Těrung nda pun Wirondayângling aběcik jāti apotusan ring pun dāçabalêng ⁴³) Canggu manawi anggyatakěn malih angde kewéh ing laku.

24a. Sampun derângulih-ulih amet chidra tantrakôpāyêng ⁴⁴) çatru tan warṇanĕn dalu wuwusĕn twan Ino eñjing adan lumaku mwang twan dewī açrī dinulur de ning wong Madhura sajalu-istrī ngatĕr eng Trung ky adhipati wus rumuhun mangkyâcadang parahu ⁴⁵).

24b. Tan-dwa rawuh ⁴⁶) rāden mantrī tumuli sampun munggah ing parahu kalih tuhan dewī sawongirângiring ndan pun Wirondaya tumut akeh mantrîng Madhurândulur ndan sirâdhipatya sampun amit ing sang abagus padâsmu mangu punang pawestrī apakṣa tumut ⁴⁷).

25a. Tan warnanën raras ning strī bhrānti ěla-ěla andulu rāden mantrī angajawa wus anabrang milir tinub ing pawana asru lingsir prāpting sowan ing Canggu ndan sampun wus piniwruhan punang akuwu ring Canggu ⁴⁸).

25b. Wusnyadan panambhrami malih pasanggrahan ing tamu sampun pinajang-pajangan ⁴⁹) ndan sira twan mantrī sampun ⁵⁰) tědun ing parahu sor ing kapur añcak ⁵¹) alungguh pinarěk ing kadehan açrī tinonton ing wong Canggu.

26a. Samā 'rsa amūji-mūji ih těmbe isun mulat wong kayêku apěkik anulus nora wong mongkono kadi mukṣa-mukṣêng tungtung ing liring anūkṣmêng ⁵²) lěngut tan-dwa prāpta pun akuwu ⁵³) lan ken dāçabala ⁵⁴) asmu kanggěk ěnty harṣanipun měnděk saha nādârum.

26b. Sākṣāt katurunan hyang Çiwa-Rawi kāla madhyarātrī iṣṭane punang akuwu ri prāptanira sang kadi Smarângĕnĕs eng Canggu lah lumaris pukulun asĕng smita sang abagus sira rimihin ken kuww ⁵⁵) awot sāri pun dāçabala ⁵⁶) angruhuni laku.

27a. Něhěr sira lumaris raāden Galuh anêng ayun pinayungan ron tal çyāma cinitrêng mas ādi tuhan mantrī lumakw ing pungkur tinut de ning jong kuning sakadehanirângiring wruh ing smitângdyâ 'rṣa ning andulu ⁵⁷).

27b. Punang wong Canggu age mijil sĕk-sĕk ing lĕbuhipun samâ-gawok ⁵⁸) andulu punapa gane donipun ⁵⁹) prāpti tĕka maras i ati manawy angdani kewuh pan çatru mūlane ring (ng)uni angur mangke winangsul.

28a. Rowange sumahur aris aja kayêku masânggawya kewuh pan tuhu kawlas-hyun sasolahe kang wong anângling aduh eman tuhu sipi mangke wlasisun mogha kampunana dera çrī narapati pan wus asrah jīwitâpty ⁶⁰) anungkul kang wong prasamânuhu.

28b. Ndan sang wahu prāpti wus pinrēnah unggwanirânêng lalangwan wontěn ing yaçâměgat sih ⁶¹) ginubahan angrawit ndan rāden Galuh anêng mari ⁶²) alitan langu sampun agugubah riněnggêng sarwasāri tan doh punang kaka-kakâtunggu sama prathamêng sěmu.

29a. Ndan rawuh panambhrami antyantâlĕp adulur-dulur tumpĕng awawayang tadah drawiṇa tan kari tok badeg çiwalan budur waragang lan mamanisan juruh miñu lan mrĕsi srĕbad ⁶³) adulur lan arak arum.

29b. Muwah pun dāçabali prāpti adulur atur-atur tang ulam sāgara karang-karangan tan kari akeh punang amumundut aglis mangke sampun katur saha wasitâris ⁶⁴) duh singgih ampunana pukulun.

30a. Dahat tan supadhi wyakti amamāpa mangke punang akuwu tan merang angaturakēn wet ning sih aseng smita sang abagus sampun mangkana ⁶⁵) balik isun asung pindo pāpa sinungan kaya iki agung dera amiutang ⁶⁰) kaya tan biṣêngsun anahur.

30b. Malar ana sih ing Widhi ⁶⁷) çrĕddhā çrī narendra angurip isun pilih wruh anahur utang tan sipi sukha ning twas sang akuww angrungu wasita sang abagus sampun tinanggapan ⁶⁸) kadehan dinawuhan ⁶⁹) sampun watra tĕkêng balanipun sami tan ana kantun.

31a. Pun dāçabala kari kalih ⁷⁰) inganděg lan ken kuwu ⁷¹) rinowang ⁷²) mangkyândrawiņa ramyâwusan wěngi samânidrā ndan muwah ring eñjing twan mantrī wus awungu pinarěk eng kadehan açrī rawuh ⁷³) punang akuwu.

31b. Énty harsanipun ⁷⁴) aningali ⁷⁵) měnděk sarwy awot santun twan mantry asěng smitângucap ing kenya wâlinggih ⁷⁰) tumuli parěk alungguh ndan ken rangga aněmbah matur kapan pakanira dewa marěk i jěng sang aulun.

32a. Rusit manawya tinampi tan jāti rawuh twan mantrī sumahur mangke karĕpisun ⁷⁷) sira lumaris rumihin lan uwâkuwu ⁷⁸) tumut anglarapakĕnâtur maring kapatihan keu kuww angling ⁷⁹) singgih pukulun anĕda manira anglarapana sang abagus.'

32b. Tumuly amit kalih něhěr lumaris anunggang kuda pinayungan kětas wilis kawulanya akeh angiring wus lěpas lakunyâsru akweh wani ⁸⁰) kapungkur duk prāptîng nagara asmu kagyat kang wong andulu ring añar rawuh sawaneh angling wong paran iku.

33a. Jātmika smunyâririh rūpane amenak tuhw akung sawany ângling duh tuhu kaya ujarirêki něnggeh rěke yan wwang Singhasāri karane prāptinutus dera twan Harṣa-Wijaya marěk ri jěng sang aulun.

33b. Puniku ken kuwu rimihin makasopāna matur maring kapatihan rowange sumahur aris paran rēke kārdinipun ⁸¹) prāpting kawruh mangke sumahur anungkul rakyâsrah patyôrip ⁸²) ri jĕngnira ⁸³) sang prabhu.

34a. Akeh yan ucapěn ling ning wong tumingal ⁸⁴) kuněng mangke winuwus ⁸⁵) rakryan ⁸⁰) apatih wontěn sirálinggih pinarěk anêng wudhi jajar pěpěk balawarganipun ⁸⁷) mantrī araraman sampun ingaturan yan rawuh twan Harṣa-Wijayânungkul mangke wěntěn ing Canggu.

34b. Smu garjita ⁸⁸) ken apatih sarwy angling lah angapa iki denira

angrasani nângling punang mantrī abĕcik yan tinanggap pukulun ya ta dharma winuwus ⁵⁹) kalumbra(h) ing para tan-dwa punang akuwu rawuh kalawan ken rangga sama gumiwang kang andulu ⁹⁰).

35a. Něhěr alungguh sor ing wudhî yawi carangcang wonge atata anêng ⁹¹) pungkur pan sama tamêng ⁹¹) gati wusnyâwěkas punang kuwu sinengan derâpatih sampun samâdan lumaris kang anuruhi lumakw ing ayun.

35b. Duk prāptêng arĕpira ⁹²) apatih mĕndĕk punang akuwu ken rangga anêng pungkur sama amūji-mūji kang mantrī anêng kapatihan samā 'rsa anujw ing smu ndan rakryan apatih tan sipi ṛṇa ⁹³) twasirāndulu.

36a. Sampun samâlinggih rakryan ⁹⁴) apatih anapa asĕng smitârum bhāgea pun kuwu ngapa kārdinira prāpti pun kuww anĕmbah matur singgih manirêngutus dera twan Wijaya marĕka ring ki gusti angatĕr pun rangga Wĕnang anĕda larapa pukulun.

36b. Ken rangga umatur aris singgih pukulun manira ingutus dera tuhan ⁹⁵) mantri marék ring jéng sang katong anédéngapurâmalakw ingurip anut sakahyun sadenirâtingkah malakw asih ki gusti depun çréddhânglarapana marék ri jéng sang aulun.

37a. Sumahur ken apatih mārdawa wuwusnyâris kamayangan yan mangkana hyunira raāden mantrī lah ta marĕka ri jĕng nṛpati tumuli lumampah sakawarganyângiring ken rangga mwang ken kuww ⁹⁶) anêng pungkur.

37b. Ndan sira çrī bhūpati wus tinangkil ing pangastryan pěpěk para kṣatriya ⁹⁷) mwang sakweh ing adhimantrī makādi sang para bhujangga tan-dwa ken apatih rawuh měnděk awot sāri ingaturan paṭāranâlungguh.

38a. Ken rangga kanděg ing yawi ning carangcang rakryan apatih matur sahâwot sūri wontěn utusanira mantrī ring Singhasantun ken rangga Wěnang aranipun ⁹⁸) marěk ring jěng sang katong něnggeh yan arěp anungkulâsraha jīwita ⁹⁹) mangke sampun wěntěn ing Canggu.

38b. Lingira ¹⁰⁰) çrī narapati yan mangkanângapa de sang dwija mwang parâdhimantrī kṣatriyângrasani umatur sang para bhujangga yan wyakti denya anungkul ring dharmaparārtha ginung kajar ing aji çatru anĕda jīwita ¹⁰¹) yogya sinambhramêng raayu.

39a. Pan kadi çrī bhūpati mūrti sūryacandrādi nityaçâmadangi sang sujana tīksṇanirângdani kandap ing ari madčmi juti kalĕngka ning jagat ndan mahāmṛtanirâmṛṣṭyani 102) dāna ring wong 103) kawlashyun.

39b. Nging ¹⁰⁴) depun yatna malih de ning açatru sahaja manawy apet upāya ketung reh ing daitya Wṛṭi ¹⁰⁵) kĕnêng apus ^{105a}) de hyang Çacīpati atut sinewakan dady atĕmahan pati manawi mangkana chidranipun.

40a. Měněng çrī bhūpati lagi rumasêng twas rakryan ¹⁰⁶) apatih matur yan tan tinangan kalih dera sang katong manawy anungkul tuhu kayângilangakěn kasādhun yan tan çrěddhānana ¹⁰⁷) ring amalakw ingurip ndan ken tuměnggung angucap asru kalih lawan ken děmung.

40b. Yadyan adrewea kāpti upāyêng apus angdadyakēn kewuh sampun sangçaya pāduka nṛpati kawula 108) atakēra 109) guṇa kasinghawikramêng ayun sing ingaten ing hyang tan-wun mēnang ing jurit pan ulah ing çūradharma atut sambhramêng 110) ary anungkul.

41a. Rāden mantry alu angling kalih lan rāden sirikan ewēh ulah ing çūradharmāpan reh ing amukti tan dadi tan kṛtālocita yatna ri upāyèng çatru yan dharma kewala ināpti tan-wuu amanggih kewuh.

41b. Duh angur ajânampi masa tan andadyakĕnâpus reh ing çeşa ning ripu sūkṣma denyâmrih silib rāden āryâris sumahur ayo apañjang rinasan yadyan tuhu mangkanâpet silib aywa kewĕh ¹¹⁰⁴) ing laku.

42a. Yadyan kasoran ing jurit yan sampun anut kaçüradharman çüraloka dinunung kajar ing aji pan léwih rakwa ring nişkala niştha sakala yan anut ulah ing duşkṛta hantu Yamaloka tinĕmu sukha çrī narendrângrungu liwat derâpanuju.

42b. Sarwy asĕng smitângling aris lah iku atut dera yayi pan nora wwang tuwuh watu lah ta apatih kon angundang pun rangga Wĕnang tumuli ingundang rawuh sādarâmādapa mĕndĕk lagy awot sāri sampun pinrĕnah 1111) lungguh samâ 'rṣâmūji punang andulu.

¹¹²)

44b. Ndan çrī narapati arĕsĕp ing smita ni ¹¹³) ken rangga Wĕnang sahâsĕng smitângling aris sira iki kinen dera kaki Wijaya ken rangga anĕmbah matur singgih patik bhrā inutus dera twan mantrī marĕk i jĕng çrī narendrânĕdêngampunana pukulum.

45a. Sadenirâtingkah tan malih harṣa sumiwī ingaturakĕn prāṇa jīwita 114) ring jĕng çrī bhūpati ĕmbeñjing sira marĕkêriki lingira sang aulun lah bhāgeânak ki Harṣa-Wijaya sukha erisun.

45b. Yan ayun angera iriki anging ¹¹⁵) dahat çuşka punang nagarī ndan ken rangga Wěnang asmu garjitêng ati anëmbah matur punapa andika sang prabhu pan potrakanira sawyakti tan pamalyakën kahyun

40a. Lawan anĕda prĕnah 116) ing dumunung apan saha strī pukulun

lingira sang prabhu lah ta apatih ring ěndi aběcik prěnahipun ¹¹⁷) ken apaty' aněmbah singgih anêng udyāna ring Bagenda aběcik prěnahira dumunung pukulun manggut sira sang prabhu.

46b. Ken rangga wus amit kalih lawan pun kuwu çīghra lampahipun awan lěbar tinangkil sira sang katong lawan sang para kṣatriyâdhimantrī prasama mantuk ndan malih kocapa sira raāden mantrī çarānta anganti prāptanipun ken rangga lan ken kuwu.

47a. Tumuli angling aris kayângapa tarkanira pun ranggâsuwe ¹¹⁸) tan rawuh bhaya amanggih wisti ken Nambi anĕmbah matur kaya ¹¹⁹) mbontĕn pakewĕhipun apiṇḍa tṛpti punang nagarī ken Wirondayâmuwus ¹²⁰).

47b. Pan sadadoh punang nagarī tan-dwa ken rangga rawuh adulur lan ken kuwu samâsĕng smita kalih twan mantrī anungsung ing ulat anapa asĕmu guyu kakang apa kāryanira ken rangga anĕmbah matur.

48a. Singgih sukha çrī nṛpati sakweh ing sang parâdhimantrī sampun samāmisinggih ¹²¹) ĕnti harṣanira twan mantrī asĕng smitângucap ĕmbeñjing marĕka isun ring ĕndi kaka dumunung ken rangga awot santun ring taman Bagenda andikanira sang aulun.

48b. Manggut sira rāden mantrī tumuli mantuk maring lalangwan prāpta ng tadah açrī tinanggapan aris twan mantrī sampun sirânadah mwah sira rāden Galuh sakweh ing kadehan uwus sama dinawuhan 122) ndan tan warnaněn 123) panadahira wěngi sama aturu.

49a Tumiba ng dawuh ¹⁹⁴) sapta mirir samīranāris amawa ¹²⁵) wangi ning puspārum bhramaranyômung lalitāngringring madhu ning santun pudaknya mrik amēdar rēbuk lwir sadak ing weņi lukar i pamrājaya ning akung.

49b. Swara ning gréh mandráirit mátráwarsa lwir angluh asrang tang pakṣī kĕtur susuwaranya 126) amanis amiduduk kināngsyan ing ēping sinrang ing anggĕntang mraknyângidung-(ng)idungi swara ning kokilanyâmmungu.

50a. Eñjang atangi twan mantri wus açoca ginandha mar mrik awastra sūtra randi tinumpalan wilis cinitra ing mas drawa kumram tiningkah puṣpa salas saukir ataluki dadu asisigen mas tatur ammgkĕlang khadga alandeyan danta sinĕru ¹²⁷).

50b. Sinalagêng mirah ādi lan wedūrya agĕglang kaṇa kalih ¹²⁸) lan kēmit-tuwuh ¹²⁹) akalpika roro sisih angrĕngga lurus ning jariji lwir tanah garung ^{1,30}) nakhāĕning apañjang kumĕdap lwir maṇik toya tuhw angani ¹³¹) lulut sahāpanamar sūtrāwun-awun.

51a Anguwah karnâsumping jalaprang pinattrayuddha siniram ing er-gulwârum asuwĕng ¹⁹²) mantĕn wilis ingĕmas ādi sahâjajawin mirah māyā sumunu gĕsĕng ning laty angatirah waja mahw atungtung jamus.

51b. Asipat bot Pangajaran amuwuhi manis ning driya ¹³³) lwir kocaka juruh tap ning remâměkiki tumuli mijil wus prāpting yawi atingkah atur-atur wastra kāñcanâdi wus pinrěnah ¹³⁴) punang amumundut.

52a. Lingira twan mantrī kaka Wirondaya sirânêng uri angatĕrîng yayi Galuh lingsir ing rawi lumarisânujw ing Bagenda parĕnga lan uwâkuwu ¹³⁵) sang liningan nĕmbah mangkat raāden mantrī sampun munggah ing turangga jamus bhinūṣaṇan mas murub.

52b. Pinajěngan kětas wilis cinitrêng mas kumram awarņa manuk dewatângrawit açrī punang bala angiring kading surat dinulu samânganggo dadar muwah pun rangga Wěnang anitihi kudâpětak ¹³⁶) pinalanan mas kumram pinayungan kětas bang murub.

53a. Arjāwastra ¹³⁷) mañjēti kujyaratha ¹³⁸) ginātrêng ¹³⁹) tatur asabuk gringsing ayahan krisnyâlandeyan paros asumpang trikañcu jēnar ken Nambi awastra pahul tinumpalan putih asabuk gringsing sumaguṇâlus.

53b. Krisnyâlandeyan taring asumpang cina raudi anunggang turangga rakta bhinūṣaṇan mas angrawit pinayungan kĕtas wungu ken Sora mwang pun Gajah-Pagun samâwastra sagĕci wilis anunggang kuda jamus.

140)

55. Pinayungan ketas angrawit arja tinulis singmuk ¹⁴¹) sāri Dangdi mwang ken Pedang samanunggang wājī awastraputih ^{1,12}) tanggulun asabuk taluki jenar krisnyalandeyan gading pinatik ing nawaratna murub.

56. Pinayungan ron tal wilis muwah pun Lembu sampun munggwing undakan pantés akampuh pangulu ning pik cinitra ing parada kumram asumpang tangguli ketur krisnya alandeyan garu pinayungan ketas lwir pacar sumamburat kang angiring alép dinulu.

140)

58a. Lěpas lakunirânuli liwat ing Canggu kweh deça kaĕnu lyan kapairing wus prāptêng nagarī kang anononton supĕnuh samângāpti pahyas aur-uran raçmi amet panuju ning aningali padâmintwakĕn bharananipun sĕsĕk aniñjwêng lĕbuh.

- 58b. Samagawok aningali warnanira raaden mantri padangucap sahur manuk amūji-mūji tuhu tan liwar ling ing awĕrttā uni duh tĕmbeningsun mulat wong mangkana lwir yang Smarangupĕtti sawaneh ana angucap ndi ameta rūpa kayêku.
- 59a. Lwir muksa-muksa kadriya anūksmāmor ¹⁴³) eng tawang anāngling duh endah tuhu bhaya hyang Surapati amiṇdêng bhūmi punang angiring ¹⁴⁴) sūkṣāt ¹⁴⁵) surāpsari kang amadma nagarī smu kuning rūpanya menak akung.
- 59b. Iku rakwâran ken rangga muwah kang lumakw ing pungkur asmu wilis pamulunyâtut galak amanis běbrěngose mahw agātra wilis ken Nambi aranipun kang ing urinêki bangbang çarīra pantés apěngkuh.
- 60a. Rūpanyāngrēsakēn ati bēbrēngose pañjang awilis angghasa lanāpus rukuh ken Sorāranipun malih kang agul lamuk ¹⁴⁶) kakehan wulunya tur jēmbut abong-abong ¹⁴⁷) angde guyu 'syakāraṇa smunipun Gajah-Pagon aranêku pantēs amor ing sēmu.
- 60b Muwah 148) rūpanêki kalih kaya kěmbar pada kakartala pantěs yan sanakipun ken Pědang lawan ken Dangdi kang anêng pungkur pantěs tan natgata ring kewuh Lěmbu-Pětěng aranipun pada abāla luhung wahu tumambirang eman dene kasor ing pupuh.
- 61a. Anângucap duh wyakti kawwat ing kadewātmakanira çrī naranātha marma ning 149) kasor ing jurit kang wruh ing gati mangkyânahuri pilih tan tuhw 150) anungkul manawi amet upāya masa tan abalik luhung.
- 61b. Pan ana ling ning aji kadi sang Pāṇḍutanaya çīrṇa kināladeça denira ng Korawapati lungânis ¹⁵¹) angunggu-unggu maring Wirātapurī tan pawang mātrā yan abalik lĕwih dadya mĕnang ¹⁵²) ing pupuh
- 62a. Tan warnan ling ning wong amūji-mūji ndan çrī narapati wontén ing pangastryan tinangkil ¹⁵³) sampun ahyas angrawit awastra sūtra ¹⁵⁴) wungu cinitrêng mas drawa tiningkah paparwatang ¹⁵⁵) amalisir lubêng miyat asabuk gringsing jayéng pangrus apapadon mas tatur.
- 62b. Anungkělang kéris alandeyan kusyaragi ¹⁵⁶) riněnggêng tatur minirah ādi apinggěl kaṇâlit kalih lawan kěmit-tuwuh ¹⁵⁷) akalpika kostubha murub lagy anguwah karṇa asumpang angrek ¹⁵⁸) çaçīh ¹⁵⁹) anting-anting nīla ¹⁵⁰) kumbang lan mirah sugâkram sumunu.
- 63a. Gagampangira sūtra ¹⁶⁴) wilis kumram de ning mas ajur akarambalangan pinatik ing nayanâdi apadaka ¹⁶²) tigang luruh

atětěbus nágapuspa sinári mas angrawit urap-urap minas drawa marum.

- 63b. Tuhw atut ratw ing tulis arjâgĕlung kĕkĕlingan kadi hyang Prameçwara sĕdĕng suragaṇânangkil saha siddhasuragandharwâbyuh tangkilan sang nātha de ning parâdhimantrī makādi kṣatriya ¹⁶³) mwang para mpu.
- 64a. Pěpěk samáhyas angrawit alinggih iringanira sang prabhu kadi hyang çītaraçmi pūrņa pinupul de ning tārānggaṇa kumram ¹⁶⁴) těkêng yawi ning manguntur sěsěk tanda mantrī ¹⁶⁵) lawan jurw adhipati pangalasan bhayangkara prasama rěp tan ana umung.
- 64b. Prāpta sira rāden mantrī sopacārâtur-aturan eng ayun tuhw alĕp dinulu prasama anandang kuning punang amundut wontĕn sawidak katahipun padânganggo dadar mandĕg yawi ning pangastryan ¹⁶⁰) ĕb ning tahĕn ungu kadehanirâtatânêng pungkur.
- 65a Tan asuwe ¹⁶⁷) alinggih prāpti rakryan ¹⁶⁸) apatih sahâsınu ¹⁶⁹) smitângling pukulun duwěg rěke lumaris andikanira çrī narapati udan twan mantrī sumahur lah ta lumarisa uwa singgih manira andulur.
- 65b. Tumuly ajēněng ¹⁷⁰) kalih ndan sira rāden mantrī anampa krěṇḍa kāñcana sinamiran sūtra wilis sinuji esi tang rāja-peni mwang kadehanira anampânggyan-anggyan sarwa-lèwih munggw ing nanampan tatur.
- 66a. Açrī samânandang kuning lumakw ing ayunira mantrī jātmika smitanyāruruh cengeng punang aningali duk prāpting arep çrī bhūpati kagyat andulu pangrasanireng twas tuhu kadi tan manuṣa hyang Surapati rakwânurun suragandharwândulur.
- 66b. Něhěr pinapag ing sasmitâmanis bhāgea potrakanisum merenea masku sampun awědi twan mantrī měnděk sahâtur-atur sang nāthâ 'rsa andulu sampun tinanggapan aduh kaki atarimêngsun den tulus santosa angera ring ratu kawlas-byun.
- 67a. Asahur sembah rāden mantrī saha wasitāmlas-hymn ¹⁷¹) niṣkāraṇāndika pāduka crī narapati pan patik aji tan malih kāpti pan autang jīwa sāksāt tarulatāking malar sih narendrāngluruhakēn truh ¹⁷²).
- 67b. Suu guyu çrī bhūpati sakweh ing panungkul wus matur ¹⁷³) gawok kang wong andulu samâ 'rṣâmūji-mūji solahira ¹⁷⁴) sang abagus lawan sakadehanira ¹⁷⁵) jātmika kanagarin nĕhĕr ¹⁷⁵) ramping ¹⁷⁵) dene anuju smu ¹⁷⁶).
- 68a. Enty harsanira mpati mwang sang para mantrya 177) pada kalulut ndan sang dwijarsi rumasa eng ati rehira twan Harsa-Wijaya

sumilah ahyang dinulu byakta yan Wiṣṇwangça sadṛçanira ¹⁷⁸) pantĕs prabhu tan wurung sang nātha besuk walik kasor ing pupuh.

68b. Tan warnan ujar ing amūji-mūji ndan çrī narapaty amuwus (s)açrnggāra marum duh masku kaki byakta lwir anĕmu amṛta sukha ning ati dera santoṣa erisun tan ketung sareha nguni mangke den padânampūrṇa atut silih-rakṣa adulur.

69a. Asahur sembah rāden ¹⁷⁹) mantrī ken rangga aris matur sājñā çrī narendra ¹⁸⁰) putrakanira tan malih yadyan angati kang urung tan pamiwala kāpti samā 'rṣa sakeh ing parādhimantrī ken apaty' angling alus.

69b. Duh niṣkāraṇa kaki masa mangkana sang aulun tan wruh kadi pira sira rowang ing amukti angalihana sukha duhkha seka ring bhayāntaka ken tumĕnggung mangkyângling atut den padânggugwaning tuhu ¹⁸⁰⁸).

70a. Antyanta garjitêng ati twan mantrī mwang sakadehanira padâkēmbalan wuwus tan owah kāpti dadya silih-urup 151) wuwus apan sami anujw eng semu ramyâguywan-guywan çrī bhūpati sukha angrungu ndan sampun akon asuguha ring sang wahu rawuh.

70b. Awan lěbar çrī nṛpati twan mantrī mantuk ing udyāni mwang sakweh sang parâdhimantrī mantuk tan lyan ginupi(t) ¹⁸²) twan Harṣa-Wijaya sakadehanira luhung sasor ing ākāça kaya nora wong mangkana denyâmawa sĕmu alĕmbut ramping jātmikâruruh.

71a. Tangeh ujar ing wong amūji ndan twan Galuh winuwus sampun wonten anêng taman Bagenda angrawit alinggih anêng yaçâmegat sih eb ning asanâmayung pinarek ing kaka-kaka padânggung sūkṣekângun-ngun.

71b. Kangěn rehirêng (ng)uni asanak duk ing Singhasantun antyanta derâlulut nitya mahas ndon ^{18a}) kalangon kalih tan-sah adulur dadi atěmahan pasah ya tângdadyakěn tangis karasa rehira ¹⁸⁴) anêng çatru.

72a. Iñanirâmituturi sampun dewa paty anggung wingit ¹⁸⁵) manawândadyakên gring amlasakên twan Ino malar ana sihan ing hyang ring wong pāpa kawlas-ahyun angunggu-unggu tanpa kadang ¹⁸⁶) ring bhūmi ning musuh nityaça ginuyu-guyu kerang-irang ing laku.

72b. Ken Bayan ken Sanggit ¹⁸⁷) angling ih dumadak ana sihan ing hyang ring satata kawlas-hyun asunga běcik lwir dewī Sītā wus tinawan ing ari munggw ing Lěngkāpura sūkṣēkânggung bhrānta kapati tan wang mātrā yan abali ng luhung dadya umalwi pūrṇa raayu.

73a. Tan-dwa prāpta raāden mantrī asmu kanggčk andulu rehira

rāden Galuh sungkawângubda tangis mātrā wuryan ing ĕluh asarambahan ing wĕhang çayâmuwuhi rawit byakta lwir indu ¹⁸⁸) kāwāran ¹⁸⁹) ing sangub ¹⁹⁰).

73b. Enti marmanira twan mantrī duh dewâtmajīwâparan marmanira masku mangkyângĕlwakĕn ¹⁹¹) tangis jātyani manira pangeran ken Bayan alon sumahur rayi pakanira dewa kangĕn anom taman marum ¹⁹²).

74a. Pan atyanta asih nguni rehanira sak-saodara lunga ¹⁹³) nityândon langu tan-sah akaroron mangke kawrĕttêng jĕro pura kawlas-sih punika ketung tṛṣṇānirâsanak ya tângdadyakĕn tangis twan mantrī wlas angrungu ¹⁸⁴) marmângling aris mārdawa marum.

74b. Jīwaningsun rari sang lwir hyang Ratih sampun pati lara masku malar měnyâri katěkanâmanggih lan arinira pukulun kadi pira tanpa guṇa ¹⁹⁵) punang Harṣa-Wijaya yan ta ¹⁹⁶) amapulihkěna līnanira sang nātha sukha yan angěmasi hantu.

75a. Rumasêng ati rāden dewī dady asĕnu līlā muwah sakaka-kakanira sama sukhângapi tan-dwa prāpta ng pasusuguhira çrī narapati adulur-dulur tuhw açrī 197) wong jro pura punang amumundut

75h. Sasolahnya mambét raspati ken Pisangan andulur asmu kagyat andulu ring sira sang apékik cittane kaya tan manusa hyang-hyang ning taman anurun ardhanāreçwari ingiring de ning amarawadhū.

76a. Aglis tumurun twan mantrī ken Pisangan mara tur angucap puniki sang abagus pasukhanira nṛpati ndan sang ingaturan amĕpĕs angga sumahur lah aturakĕua anĕda isun bibi aduh kalesan tuhu sang prabhu angurip wong kawlas-hyun.

76b. Paran panahuran ¹⁹⁸) ing autang ¹⁹⁹) sih ken Pisangan angling sampun mangkana pukulun pan sĕdĕng po si ya kasih sira çrī narendra ndi malih olihânĕmu ²⁰⁰) wong lwir pakanira prāgiwânom apĕkik tuhu mesĕm sang liningan tumuli tinanggĕpan ²⁰¹) sampun.

77a. Ndan muwah kang ing yawi ndatan paingan katahipun wong jalu kang amundut wus tinanggapan sami sinung pamucang ken Pisangan tumuly amit mulih sakamārga tan Iyan pinūji-pūji smita ning sang abagus.

77b. Duh tuhu kapo lingira kang ²⁰²) wong awertta uni ndi tâmeta rūpa kayêku yadyan sasor ing langit kaya tan polihânângucap duh singgih ujarirêku bhayâgunung gendis apasir madhu prenahanêku.

78a. Tangeh warṇanĕn ujar îng amūji ndan sang ana ring taman tumuly anadah sampun ingalapan samāñarik sakadehanira wus watra

dinawuhan sakweh ing punang bala ndan sira rāden dewī sampun ingaturan tadah ring yaçâměgat sih alangu.

78b. Malah prāpta ng wěngi sampun samânidrā ndatan kawarṇaa lamanira mantrī anger ²⁰³) ing Kadiri brayan anangkil ing sang aulun winong ing kasukhan nityaça adrawiṇa çayâsih çrī nṛpati wet ni biṣanira radyah ²⁰⁴) among kāpti angalap lulut.

79a Mwang sang parādhimantrī prasamālulut asih lawan sakadehanira wet ning bhāṣānyāpet siwī ²⁰³) angdani tṛpti ning sanagarī don ing kaparcaya denira çrī bhūpati sawyakti tan wang mātrā yan apus.

79b. Muwah ^{20b}) raāden dewī sang anom wontěn ing pura antyanta sūksěkângun-ngun tan lyan ingati-ati ²⁰⁷) apanggih lan sira Puṣpawatī pan liwat derâlulut brayan dina tan-sah akirim gandha burat puṣparum.

80a. Ndan sang ing udyāni malih akirim wastra lan anggyananggyan kaka-kakanira kalih silih-kirim pan samāsih apasanakan muwah ²⁰⁸) sira sang abagus brayan akasukhan ²⁰⁸) anganakĕna tontonan kalawan tang pajudyan kalulut ing para winangun ²⁰⁹).

80b. Ndan kocapa malih wongira sang abagus kang maring Malayu pralabdha jayêng ari siddha olih putry ādi kalih listw-ayu sampun malih angajawa dadi angrĕngĕ wĕrttā ring madhya ning udadhi yan nagarêng Singhasĕkar wus kināla ²¹⁰) de ning çatru ²¹¹).

81a. Sok rāden Harsa-Wijaya kari anging ²¹²) wus anungkul ring sang nāthêng Daha sampun kaparcayêng sang katong uwus jinungjung lungguh ādi ning sinělir amuwus karěpisun iki tan mantuka marîng Singhasantun.

81b Apan wus līna sang nātha uren maring Memenang ²¹³) mangkyâñjujur maring Canggu mungsi ring rāden mantrī tang bala prasamânuhu ²¹⁴) tumuli ababar layar andarung lakunyâglis wus prāpti anêng sowan ing Canggu.

82a. Sore tědun ing kikisik punang akuwu wus piniwruhan ěnti harşanyângrungu wus pinrénah unggon sampun sama sinuguhan ndatan kawarna ring dalu ring eñjing wus adan marěk ing rāden mantrī ančda larapan ing ken kuwu ndatan kawarnêng ěnu.

82b. Kunčng sira rāden mantrī wonten ing yawi ning udyāni sinebā ring eb ning wungu asehen sāri wastranira sanebad tuhw alus cinitrêng mas drawa tiningkah puṣpa salas asabuk gringsing ringgit apapadon mas tatur anungkelang kris kaputran murub.

83a. Asumpang kayěn araras siniram ing er-gulwárum asipat Pakudan ñěñér ing driyâměkiki lwir kocaka madhu juruh wajánarasah randi kram ning latya yaya tumesa gendis angani twas ing akung.

83b. Pinarék ing rawongira lingira twan mantrī angapa gane ka rangga rumasêng balândon jurit kawrěttêng (ng)uni wus labdhagati alami mbontěn rawuh bhaya tan arěp angajawi jěněk anêng Malayu.

84a. Ken rangga umatur aris awot sĕkar masa pun mangkanâpan sami ati-ati sumiwya umiring ²¹⁵) jĕng nyang pakanira dewa tandwâglis prāpti kang wong akya' saha sañjata pĕnuh aneka anumundut akweh ²¹⁶) kuda liman mwang ²¹⁷) padāti adulur-dulur.

84b. Asmu kagyat rāden mantrī mwang kadehan mulat ing wong prāpta lingira twan mantrī sapa gane iki kaya dudu wong ing Měměnang ²¹⁸) ken Nambi aněmbah matur singgih pukulun kaya wong pakanira dewa kang lungândon ²¹⁹) marîng Malayu puniki bhaya rawuh.

85a Muwah sakweh ing kadehan matur duh tuhu pukulun wong pakanira iku garjita sang apěkik tumuli prāpti sirârya Siddhi pañji Marājaya Kěbo-Bungalan ²⁰⁰) Kěbwânabrang lan pun Jaran-Wahâdulur.

85b Sinungsung ing smita amanis denira sang abagus lah merene....²²¹) kaka bhāge sira prāpti sang sinapa méndék awot sāri wus samālinggih lingira raāden mantrī bhaya siddha denirândon çatru

86a. Singgih sampun siddha de ning ajurit apan ²²²) sang tiněkan anungkul asrah putry ādi kalih sang panuha ²²³) sulakṣmī aran Dara-Pětak sang ari Dara-Jingga sama listw-ayu tuhw ²²⁴) atur hyang ning jaladhi madhu mwang sesi ning pura wong jro purī kasrah pukulun.

86b. Sukha sira sang apěkik tumuli rawuh kang tawan wus katur lawan sang putrī kalih kaka-kaka angiring muwah ²²⁵) wong jro pura rūpane ²²⁶) samâyu-ayu awyatara kalih atus lyan punang amumundut tanpa ingan ²²⁷) katahipun sawijil ing Malayu.

²²⁸)

88a. Ndan sira raāden dewī asmu maras alon dera lumaku prāpting arĕp twan mantrī mĕndĕk kalih lagi alingan kaka-kaka sama asmu erang tumungkul twan mantrī harsa andulu liwat derâpanuju tan angowahi panon kawaçêng smarânggung lulut ²²⁹).

88b. Sarwy aseng smitangling aris asengi ²³⁰) punang Rāganurida lah ta ateren iku sang rājaputrī lumarisa ring salu wetan lan sakweh ing wongira muwah kang pupundutan tumuly amit punang inutus wus sama lumampah prāpting purī samasmu mangu.

89a. Sira sang putrī kalih kangĕn ing sirâmanirâpan tan wang mātrā katĕmu drĕs ning wāspa amṛṣṭi tan-sah iñanirâmituturi ndatan kawarṇaa polahira twan dewī awingit ndan twan mantrī winuwus ²³¹).

89b. Awṛtti ²³²) polahirêng (ng)uni ring sang wahu ²³³) prāpta antyantâwlas sang ²³⁴) angrungu sana alarânangis aduh katuhon ²³⁵) pakanirâkagungan lara wirang mangke malih amanguna prang kawulâdada eng ²³⁰) ayun.

90a. Sang inaturan asĕng smîta angling duh ajâgea kakâpan ana iṣṭanisun den padâtĕngking ²³⁷) pan sira kang sun ajap-ajap rowang ing bhayāntaka mangke den pada wĕruh amet sih ing si dewaka sang liningan wr' ing smita matur singgih kawulânuhun ²³⁸).

90b. Ndan lingira rāden mantrī kaka rangga ĕmbeñjang karĕping-sun²³⁹) marĕk eng²⁴⁰) sang prabhu sirândandani rājābharaṇa makâtur-atur sawijil ing Malayu ri jĕng çrī nalendrâpan amĕnangi galangan ken rangga awot sĕkar atut andika²⁴¹) sang abagus.

91a. Lah karia sira kaka ing kene anadah èh ajakèn sanakira kabeh punang wahu prāpti den rame denirânginum isun anapa datěngan ken rangga awot sāri pun Gajah-Pagon mesèm amuwus.

91b. Duh tuhu yan angdani rāgi rum ning asana wungu sama anĕdĕng santun winwat ing sadāgati ya tângringrangi twas ning puṣpaliṭ tan dadi yan tan mĕtu ring wiwaranyâpti añumbita madhu ning puṣpârum.

92a Sama gumuyu angapi sakeh ing rawongira sang abagus mesém néhér lumaris mantuk maring jro ²¹²) ndan sira râden Galuh tan-sah kalih ²⁴³) wontén alungguh anéng madhe téngah sama angubda wingit ²⁴⁴) pinarék ing kaka-kaka tuhu yaya Ratih angrungrung.

92b. Salamanira sah saking nagarī tan kēna ring tadah turu luru ning warṇa mangkin emběh raçmi manis ning driyâsmu balut yaya tumesa madhu juruh angani twas rimang rawongira awlas andulu samāsēmu wāspa sira iña alon amuwus.

93a. Duh kapakèna iki pan wus titah krama ning tuwuh kagungan ing lara wirang pan bhaya ing (ng)uni luhya ring amangun ayu don ing mamanggih duhkhita yan samakèna ring angrek amrih angāçrayèng kawlas-hyun.

93b. Kañcit datěng twan mantrī mesěm ing citta derângrungu sojare ken iña apan wus karasêng ati prāptâñjěněng ing babatur sang dyah tumurun kalih tumungkul samâsmu wědi arěp lunga ²⁴⁵) twan mantrī anambut.

94a. Winahan ²⁴⁶) ri rum ning nādânrang gĕndis aduh ātmajīwanisun sampun lunga ²⁴⁷) dyah ari masku den tumulus sihtângawulakěna punang Harṣa-Wijayâpan sira dewa tan-sah jāgra supta iniṣṭi pinuh ring paramajñāna sinūkṣma ri tělěng ing tutur.

94b. Ri pananmatanirâri sawyakti saujaripun iña ring angrek angāçraya ring kawlas-asih pan sami angunggu-unggut ²⁴⁸) tan atanggw ing ²⁴⁹) bhūmi pakulīnan sirâtmajīwa atur pakṣī cātaka munggu(h) anêng tahěn ragas depun santoṣâmalar truh-truh.

95a. Ĕmbesuk yan ana sihan ing hyang ri surud ing Açujya prāpta ning kacatur sinamening wātâris amawa riris ing jalanidhi gĕrĕh nika mandrâsru ya ta amrĕttāni ²⁵⁰) kayw aking ²⁵¹) malar waluya anglung.

95b. Nahan ²⁵²) ujarirânyuh ati sang dyah měněng tumungkul kaslěk ing wāspa karuṇa ken iñânahuri duh singgih sājñā pakanirânging ²⁵⁴) den tumulus pukulun çrěddhā(h) angawulakěna ring wong pāpa kawělas-hyun.

96a. Niṣkāraṇa ujarira kayiki masêngsun amalih kahyun sira wruh amonga ²⁵⁴) ring rāden diwī amalampaha ring pun rangga yan ana kahyunira sira rāden Galuh aywa ta sira yan kalih ken iña asahur sĕmbah saandikanira pukulun.

96b. Lingira twan mantrī pun Rāgânurida mara ring ken rangga koněn angaturi tadah ing twan dewī kalih lawan tigasan pisan těkan ing rawongira sama sungana tadah punang inutus aněmbah tumurun sang lwir Smara lah kari ātmajīwanisun.

97a. Lunga ²⁵⁵) maring salu kilyan ndan twan Puṣpawatī ²⁵⁶) sampun ahyas alungguh ²⁵⁶) ing patiga ning sarpakesari sapādapàsēhēn santun pinarēk ing kaka kaka lingira ka Bayan něnggeh prāpti sang putrī ring Malayu.

97b. Ken Bayan matur awot sāri singgih tuhu pukulun kalih samâyu-ayu sang panuha ²⁵⁷) angrawit aranira twan Dara-Pětak pamulw aranggâtal ²⁵⁸) lěmbut sang anom twan Dara-Jinggâgātrâsmu ²⁵⁹) jěnar aruru.

98a. Tan liwar ujar ikang wong amūji tuhu lwir Ratih kĕmbar pan saudara tuhu asih solahirêku kalih mwang tang kaka-kaka rūpane samâyu-ayu ken Sanggit angucap aduh kayâge wruha isun ring sang lwir puṣpitânurun nora tumanding ing arum ²⁶⁰).

98b. Sirêñângling aris duh aja mangkana apañjang ingucap apa ²⁶¹) samêriki mĕne masa nora kapanggih bhāge yan ayu rowangan ing aniwī kakung ya tângkĕn asanak mĕnĕng raāden dewī karasa rehirâpasah asanak lama tan atĕmu.

99a. Angembeng-(ng)embeng luhirâneher ingusap-usap tan-dwa prāpta sang abagus aseng smitângling aris duh rari sang lwir hyang-

hyang ning sāri katwang ing madhu juruh paran marmanirâsmų wingit norânganděl eringsun.

99b. Yadyastun ²⁶²) adrĕwe dyah malih masa kaya sira wĕkas ing anĕmwakĕn raras çrī Niruddhawatī ²⁶³) linĕwih munggw ing kambalasāri tan rwa iniṣti cinintya ing cintāmaṇi ingĕmbanan ri sandhi ning tutur.

100a. Apan satata rowang ing kajāntaka lah ta masku den tulus ²⁶⁴) sihirângawulakĕnêngsun rari pan sira kang wyāpaka erisun lah ta aywâsuma hyunta ātmajuwita depun çrĕddhânambhramêng ²⁶⁵) tamu makarowanganirêku angupacārêrisun.

100b. Sang dyah asmw ²⁶⁶) erang tan pangling karasêng twas ujarira sang kakung asmu līlā lindi ning driya mangkin anyuhi twas ing akukuh ndan ken Bayan aněmbah matur duh tan mangkana pukulun rayi pakanira liwat ²⁶⁷) pangandělira nora mātrâdrěwea kahyun.

101a. Marmanirâsmu wingit ²⁶⁸) kangén ing twas denirângrungu yan sang putring Malayu saprāptanira kalih tuhw ²⁶⁹) asih derâpasanakan ya tânuwuhakén ²⁷⁰) wuyung derâpasah lawan sang ari alawas tan atému.

101b. Smu guyu sang apěkik pilih beñjang sira katěmu dewâtmajīwanisun apan galangan beñjing manira marěk ing çrī bhūpati sira tumuta masku ajakěn arinira kalih sang putrī ring Malayu.

102a. Anahu(h) ²⁷¹) ing citta twan dewi ndan lingira raāden mantrī ka Bayan wus anadah rika sira yayi ken Bayan matur dereng pukulun prāpta ng tadahirânadah sirâkalihan asmw erang rāden dewi ndan sinrèng wenidhi lah anadaha ātmajiwanisun.

102b. Tutut anadah twan dewi akalihan ndan pun rangga Wénang rame anadah ing yawi awusan malah lingsir ucapén sang aulun kalih çri nṛpawadhū woya ring jro pura pinarék ing biny aji wontén rāden diwi lan twan Pusparaçmi alunggw' ing batur.

103a. Wus samâhyas angrawit pĕpĕk sakweh ing pawongan lingira çrī nalendra beñjang karĕpisun yayi anganakĕna susudukan açaçraman ing manguntur wonge kaky Harṣa-Wijaya tumandang lan mantrīnisun.

103b. Sira acadanga dadar ing esuk padâesa çrī pramiçwarī sumahur saandikanirêki pan liwat kapengin isun wruha ring kaki Wijaya çrī mahādewī angling něnggeh yan asomahan pukulun.

104a. Aněkar (r)ing çrī bhūpati angling ken liku ih dumadak tuhn kayângapa bhaya rūpane sang para putrī saking Malayu kalawan ing Singhasěkar kasub ayu-ayu çrī narapati mesěm amuwus lah měne si parěng mětu angiring nini Galuh.

104b. Enty harşanira twan ratna Kesari angrengw andika sang prabhu sarwy anolih ing sira Pusparaçmi aseng smitaneher angucap yayi parenga ²⁷²) lan isun menyanonontona sang liningan harşawot santun saandikanira manira angiring pukulun.

105a. Sirêña matur aris kamayangan ingajak métu rayi pakanira dewâpan brayan angāpti apanggih lan sira Puspawati ken Bayan asmu ²⁷³) guyu kaya dudu yan mangkana wus ana ri atiningsun ²⁷⁴).

105b. Tuhw ²⁷⁵) atut yan amědar sāri punang sarpakesantun pan wus ²⁷⁶) prāpta ng kacatur grěhnya muny angarangi ken Sanggit angling tan ²⁷⁴) mangkana sirêki panarkanisun ²⁷⁸) wet ning asihirâsanak těmbe i ing mahw atětěmu.

106a Sukha sakweh ing wong puri samà 'rṣāngrungu yan twan mantrī mbesuk anĕkar (r)ing nṛpati nĕnggeh sastrī donnya sama angāpti pahyas ndan sira çrī nṛpawadhū wus acadang dadar ucapĕn ken apatih mwang parâdhimantrī sampun samādan anĕkar (r)i mbesuk ²⁷⁹).

106b. Salwir ing rāja-papali wus acadang pan rakryan patih atingkah mwang tang tanda mantrī wus sinowarêng eñjing mětw açaçaraman lan wongira sang abagus marma ning samêgar kahyunnyâmrih atanding kawruh ing apapalaywan kalawan wong ing Singhasantun.

ZANG IV (Demung).

1a. Sampun tistis hyang rawi gong gending angalun wus pinidudut nṛpati wulan agantaran metu pan pūrṇamā ning Açuji awalwi rahina katon.

1b. Sakweh ing wong jro purī ramyāmajang indu angāpti pahyas embeñjing amatut wastra siñjang minukhawāsa ring dhūpa 1) mrik aṣṭānggi gulgula winor.

2a. Lyan anganam sāri anāngraciki gandha burat mrik minging amet pamūji ning mulat apan samāpti amintonakēn bharaṇa lyan têkang dīna kasihan tan wr' îng polahe angrungrung tan poly' anambut kampuh.

2b. Malah tiba ng ghatita pingsapta umung swara ning gong gĕnding atur angatag aesa ndan çrī bhūpati sampunirādiwāçrayâmṛtajñāna ²) winangun asnānādehaçuddha pinuh hyang piniṇḍa ring tanu.

3a. Wus ahyas awastra pik mirir kumram ginātrêng tatur pininda paksī anglayang ring rēmēng awra tinēpi-tēping") indracāpa asabuk gringsing mangungkung asisigen rukmi arjâkĕris rawiprabhā sumunu.

- 3b. Agĕgĕlang apus pupak kalih lawan kĕmit-tuwuh 4) asumpang angrek 5) çaçāngka siniram ing er-gulo mar mrik pantĕs derânting-anting tiningkah Brahmawiṣnu asipat Pakudan 54) amanis embĕh ñĕñĕr ing dulu.
- 4a. Atoparëm sütra ") wilis cinitrêng mas drawa arja agëlung këkëlingan tuluw ") ādi ürnāratna bhūgaçrīnira ") sumunu ali-ali bang wilis murub akarambalangan pinatik ing ratuâdi tuhu yan ādi ning nātha sasolahira měnggěp akung.
- 4b. Ndan sira pāduka çorī sampun ahyas lagy asasaman kampuh asiñjang gringsing nglung ing harṣâpapadon rukmi amanggala taluki wilis minas drawa eñjerirâtēpus mangungkung akĕmĕr-kĕndit dangu mĕkar tigang prāṇa rinĕnggêng nawaratna murub.
- 5a. Agegelang kaṇâdu manis kalih lan jāga-çatru apanumbuk mirah ali-ali roro sisih anayana mirah wedūrya asuweng gedah çyāma sinaroja ing rukmi pinatik ing mirah māyā marum.
- 5b. Asumpang angrek ⁹) çaçî mar mrik siniram ing jébad sinawung maṇḍalika ¹⁰) asipat alit amanis emběh ñěñěr ikang ¹¹) dulu laty abangkit gěsěng tumurut lwir atruh-truh gěndis gisi-gisy anrang puspa ning andul.
- 6a. Waja wahw agātrā randi amanis pan uryan ing mahw asusur çrī pāduka matur wus ahyas asiñjang gringsing Kṛṣṇāyaṇa tuhw ¹²) alus awastra sūtra wungu ginātrêng mas drawa aeñjer ¹³) sūtrâkěkě mbang ¹¹) amanggala putih ¹⁵) tanggulun ¹⁶) apinggěl Dadung-Awuk.
- 6b. Akalpika mirah ādi mamanisan asuwĕng danti sinaroja ing rukmi asumpang wārsikī winalat khadga rinaras twas siniram ing er-gulwârum kĕmĕr-kĕnditira dangu ingadu manis sinalagêng mirah suga sahāpadaka ¹⁷) tigang luruh.
- 7a. Muwah sira çrī kiraṇa lagy asasaman pahyas lawan çrī pāduka matur ndan sira liku wus ¹⁸) pahyas açrī asiñjang cĕpuk wilis awastra canglwi kukus amanggala sūtra jingga aeñjer ¹⁹) boño tuhw ²⁰) alus.
- 7b. Agegelang apus prāṇa kalih lawan jāga-çatru akalpika mirah māyā asuweng ²¹) pañca ijo sinaroja ing kāncana pinatik ing nayana asumpang sarpasāri saha pādapa jinebadan rum.
- 8a. Ndan çrī pramiçwarī angling ra-Pisangan tilikanânakisun yan wus aliyas glis sengi ken Pisangan lumaris prāpting kamĕgĕtan ndan sira raāden Galuh sampun adan pahyas asiñjang patawala gadung ginātrêng mas drawa awastra sūtra 22) randi alus.
 - 8b. Sinujing mas ādi piniņda puṣpālas saha sasattwan marum

aeñjer sūtra wilis binoño de ning rukmi amanggala jĕnar kĕmĕr-kĕnditirâlulut winarṇa bot sabrang rinĕnggêng nawaratna murub apangarih tigang luruh apinggĕl jāga-çatru.

9a. Kalih tulak inadu manis apanumbuk mirah akalpika bot sabrang anayana mirah ādi anēpuhi ²³) lurus ning jariji erang kucup ing bakung nakhâpañ jang ĕning alungid kumram lwir manik bañu.

9b. Asuweng pahul araras sinawung ing kancana pinatik ing çoçoca anguwah karna asumping mas adi tiningkah sarpasari saron angaras bahu²⁴) winor lan jayanti siniram ing jebad er-gulwarum.

10a. Mangkin amuwuhi ²⁵) raçmi ning wadana anawang citaracrum acri asipat alit ²⁶) embéh ñéñér ing liring anrang nilotpala lwir kocaka madhu juruh angani twas rimang wah rum lungid ing alis mar syuh tang catakanglayang epuh andoh anūkṣmêng měndung.

10b. Çrīnātha ²⁷) turut ²⁸) wilis tan polih ²⁹) aniru tang manguněng galuh sěsrěběng smu mlětuk lagy angayoni rema ³⁰) lwir jaladharâměm jawuh tinrānggana ing měnur winor lan angkatan tuhu hyang ning jaladhi madha adulur basanta amiṇḍa ri raras awah rum ³¹).

11a. Çrīdantālurw aglar ing siti rūkṣa tan poly' atiru kram ning wajānglar ing kumbang gisi-gisy angrawit çīrṇājrih ³²) pnspa ning andul lati anrang manggista rĕmpuh ³³) sirat-sirat ning nādāmanis yaya truh madhu juruh.

11b. Alunggw' ing patiga ning sarpapuṣpa asĕhĕn santun pinarĕk ³⁴) ing kaka-kaka wus samāhyas açrī sama maguñĕpan mangkyâmūji warnanya twan Galuh duh tuhu ayu tanpa ³⁵) tanding sang dewa ning kalangun ³⁶).

12a. Emanira tan sinipi sang pangeran lwir rum ning pasir parwata tan ana ning kawi mahas amarna gurit dwista ³⁷) ning lambang kidung don ing angubda langu sawany amuwus ³⁸) duh tuhu ujarirêki mbesuk malar ing Karttika prapta ning Smarandon kalangun.

12b Tan warnan ujar ing amarna raçmi tan-dwa ken Pisangan ³⁹) rawuh měnděk saháwot sāri matur aris pakanira lastarya dewa ājñā crī pramecwary apan inganti mětu raāden dewī alon amuwus ⁴⁰) ka Bayan lah ngundang yayi Puṣparaçmi den asru.

13a. Ndan sira Pusparaçnii sampun ahyas asiñjang limur awastra nīlasaraja ⁴¹) binoño ing rukmi aeñjer sūtrâmangun kung amanggala taluki alus apadandan ⁴²) bot Tan-Jawa lagy apinggĕl apus lulut.

13b. Akalpika mamanisan asuweng gedah çyama asumpang mangli 43) rinaras twas mangkin embéh raçmi ñeñer ing driyasmu balut laty abangkit geseng tumurut pantes 44) derahyas tan pathyapan 414) lagi angubda wuyung.

14a. Ken iña umatur aris duh pangeran sampun paty anggěng ⁴⁵) wuyung pan sira rāden mantrī mwang sirâkanirêki wus wontěn ing taman Bagenda mangke pukulun manawi kaciryan dinalih tan asthiting laku denira zuāden Galuh den wruh anamar sěmu.

14b Prāpta ken Bayan lingnyâris den aglis marĕka rĕke pukulun pan suwe ⁴⁶) inganti denira ⁴⁷) raāden dewī.... loka ken Sanggit ⁴⁸) mesĕm sumahur kara ning asuwya mĕtu wet ning liwat kawlas-hyun yan anamun pahyas kayâmirangakĕn ⁴⁹) twan Galuh ⁵⁰).

15a. Duh sampun mangkana ⁵¹) ri nini pan sira rāden Galuh liwat dera kalulut ⁵²) yan sirâduwe ⁵³) kāpti anědanîng rāden Galuh ayo apiṇḍa kalib ken iña sumahur aris duh nini wus karasa denisun.

15b. Něhěr lumaris tan asari twan Puṣparaçmi sampun prāptî kamēgētan sinungsung ing smitâmanis denira raāden Galuh lah lumarisa yayi ⁵⁴) sang sinapa awot sāri tumuli kinanti tan asantun.

16a. Amuwuhi rawit denirâkalihan akakanten lumaku duk prāpting arĕpira çrī bhūpati jĕngĕr sakweh ing andulu duh bhayêki Suprabhānurun kalih Tilottamā mwang sakweh ing angiring atur surāpsari saking Nandanawana andon ⁵⁵) langu.

16b. Kinayuh denira ⁵⁰) çrī pāduka çorī aduh ātmajīwanisun merenea masku lingira çrī narapati lah yayi mětua tumuli samâdan ken apatih korapa mwang kṣatriyâdhimantrī sampun prasama atiyang açaçramana ring manguntur.

17a. Saha bala tuhw açrī jujuluke pinanding ayun saha dhwaja mwang tunggul çubhamanggalanyâtri salwir ing pali-pali nṛpati sampun dinandanan ucapēn rāden mantrī wus eñjing adan ahyas alangu.

17b. Akampuh lus-lusan pik mirir kumram ginātrêng tatur piniņda ⁵⁷) manuk dewatânglayang ing awyati asabuk gringsing sumaguņa saha papadon mas tatur ginanggong ing tēpi anungkēlang kris kaputran murub

18a. Apinggel kaṇâdu manis kalih tulak kalawan kemit-tuwuh ⁵⁸) kalpika roro sisih anepuhi lurns ning jarijy anrawarṣa nakhâlungid apañjang kumram lwir maṇik toya agyâpanamar ⁵⁹) sūtra wungu kinulalatêng mas ajur minukhawāsa marum.

18b. Asuweng pepelik mrekata wilis sinaroja ing emas rinajaseng mirah ādi anguwah karnāsumping maṇḍalika 60) hema sinawung tangguli ketur pinattrayuddha mrik arum siniram ing jebad arjāsipat Pakudan ñeñer ing driya angdani kung.

19a. Tap ming remâměkiki kram ning wajánglar ing kumbang ⁶¹) gěsěng ning lati tumurut yaya truh madhu gěndis sawyakti anurāgêng

smara ndi ana rājaputra sumama ing warņādi tuhw anīrņani twas ing akukuh.

19b. Pinarèk ing wijil pingkalih alunggw' ing patiga ning sarpasāri sakadehan amarěk tuhw açrī wus samâhyas ararawitan andandani atur-atur wastra kāñcanâdi sing lěwih sawijil ing Malayu.

20a. Mwang sakweh ing wong sinělir wus atiyang samânganggo dadar saha sañjatanipun nda lingira ⁶²) rāden mantrī ih Rāgânurida sang putrī sami aturana aněmbah kang inutus duk prāpting jro taman sang para putrī sampun sirâhyas samâwah raras rum.

20b. Apaparémpwan angrawit samâsiñjang paṭawala jingga sinujîng mas ādi awarṇa babayabon samâwastra sūtrâwun-awun cinitrêng parada aeñjer sūtra cyāma kinulalata ing mas ajur amanggalâlus bot lor kumram binoño ing tatur.

21a. Padandanira ⁶³) bot Tan-Jawi akĕmĕr-kĕndit dangu mĕkar tigang prāṇa sinalagêng mirah ādi ingadu manis samâglang kaṇa kalih jāga-çatru tinalĕmpĕk ing nayanâdi ali-ali kostubhârum.

21b. Prasama roro sisih kumram mirah lan wedüryângrengga lurus ning nakhânrang ⁶⁴) kucup ning tarawṛṣṭi ^{64a}) asuweng danti sinaru ⁶⁵) jinajawing mirah suga samâsumpang mas tiningkah pārijātârja rinaras rum.

22a. Siniram ing er-gulo mrik angani lulut çrīnātha ⁶⁶) tumurut sēsrēbēng smu mlētuk rema winahwan mālati anda-andātub anīrņa jaladārawat truh asipat Pakudan embēh ñēnēr ing liring kram ning laty anrang manggista rēmpuh ⁶⁷) kadi angēmu madhu.

22b. Waja wahu anrīdanti anyuhi ⁶⁸) twas tuhu suputrī Iwir Durgā Ganggā Gorī rumira katrīṇi yaya mukṣa-mukṣa ri tungtung ing liring açrī alunggub ri ĕb ning asanâmayung asĕhĕn sāri ⁽⁶⁾) pinarĕk ing kaka-kaka wus samâhyas lwir warāpsantun.

23a. Ndan sira Puspawatī asĕng smita sawacanârum ring sang putring Malayu depun santoşa yayi sira asanak lan isun pan liwat ing dīna kawlas-hyun tanpa yayah bibi ngasy'-asih anêng bhūmi ning musuh

23b. Sang liningan aséng smitângling duh sampun mangkana bhaya wus pangdan ing hyang don ing atémah kayêki mangke manira tansah umiring kāpti pakanira ⁷⁰) nging ⁷¹) den agung çréddhā(h) angampuni ring nirguṇa kawlas-hyun.

24a. Kañcit pun Nurida Rāgi prāptāwot santun mijila pukulun pakanira inganti denirākanirêki ndan sang inaturan katrīņi sama tumurun něhé: lumaku ingiring de ning kaka-kaka mwang sakweh ing wongira sirêña lumakw anêng ayun.

24b. Duk prāpti ring yawi wus munggw ⁷¹⁴) ing gilingan riringgan tuhw alangu sinamiran taluki dadu ginātrêng rukmi akajang jrak tuhw alus kaka-kaka anggayut rawongirâkweh andulur samanganggo dadar kang wong sinělir anêng ayun saha sanjata pěnuh.

25a. Khinanda-khanda tuhu açrī watang ingemasan kumram lwir gunung kembang kenar ing astrânepuhi ⁷²) sene ning rawi kang ambekeli samanunggang kuda pinayungan angrawit saha jujuluk pinanding ayun.

25b. Gumuruh swara ning gong gĕnding tinut ing atur-atur sawijil ing Malayu wastra mwang kāñcanâdi ⁷³) atata kang amumundut wyatara wontén kalih atus samânandang kuning anganggo dadar açrī dinulu.

26a. Ring uri twan mantrī anunggang wājī rakta bhinūsaṇan mas kumram pinatik ing çoçoca angrawit sopacāra aneng ayun tinut ing jong kuning alangu sakadehanira sama lumakw ing uri atata munggw ing undakan sopacāralante sapayung.

26b. Sěsěk sakamārgi punang aniningal duk prāpting kadwijan samā 'rṣâningali strī ning para kawi amarņa-marņa solahira twan mantrī wyakti aluhung kaya tan manuṣa atur hyang Çacīpaty anurun amiṇḍa ⁷⁴) manuṣâpan tanpa upamā dinulu.

27a. Mwang kadehanirêki antyanta kadbhuta dinulu lwir gandhar-wângawatāra punang balângiring rotâpsara tarkanipun ^{74a}) sawany' ângling tuhu kayêku yen de ning ngong amiweka dudu polah ing anungkul.

27b. Meh andadyakën jurit tan wurung çrī naranātha walik kasoran ing pupuh těkâmarasi ati angapa gane don ing nṛpati těkânanggap wong iku pan mūlane ari duh bhaya tuhu tan wruh sang prabhu.

28a. Sawaneh anàngling masa mangkanaa çrī narapati pan sira wruh ing nīti kriyopāyasandhi mwang gaṇita nikang ala ayu marma-mrapitanwruh mawi kāptinirâtiru çrī Dangdang-Gĕndis mantuk ing amarālaya makawan çūradharmêng ayun.

28b Prasamâmisinggih sang strī ning kawi tan warnan ling ning andulu ndan sira rāden mantrī lēpas larinirāris meh prāpting pangastryan ⁷⁵) ucapēn sira sang prabhu sampun pinasēlang sakrama ning nāthâdi mijil sira çrī narendra woya ring maṇḍapa alangu.

29a. Alunggw' ing singhāsana rukmi kalih çrī nṛpawadhū lan sira rāden Galuh tan-sah twan Puṣparaçmi iringanira çrī narendra lawan çrī pāduka matur pēpēk sakweh ing wong jro purī tuhu alĕp dinulu.

29b Ndan sang para dwijarsi parèk ing sira sang aulun alunggwi

ing palangka danta pinaramadani saçiwopakāra umadang pēpēk tangkilan sang prabhu kweh ing para tanda mantry ādi kṣatriya ⁷⁶) ndatan kantun.

- 30a. Swara ning gong gĕnding atri angalun-alun lwir guruh ing Kārttika angarangi lyan tang para kawi men-men atĕkap angidung anàngringgit suwaranya ⁷⁷) marum anànĕpuk amidu lyan agugujĕngan akweh kang aniningal tan paligaran sĕk supĕnuh.
- 30b Tan-dwa prāpta rāden mantrī açrī adulur kweh ing atur-atur punang amumundut prasamânom-anom měnggěp sasolahipun kanagarin jātmikâruruh lumakw ing ayun ndan rāden dewī katrīṇi sama anampa kampuh tigasanira 78) çrī nṛpawadhū.
- 31a. Adulur yayêng tulis ingiring dera sang abagus pantés anampa tigasanira çrī bhūpati ndan sakweh ing kadehanira prasama lumakw ing pungkur gumiwang kang wong aningali sama mingsér anglurung.
- 31b. Pinapag ing liring amanis denira sang aulun ndan çrī nṛpatiwadhū smu kagyat aningali iṣṭanira hyang Manobhawa saha surāpsari ndan sakweh ing wong jro purī tan sipi gawok twase andulu.
- 32a. Měnděk ing arěp nṛpati twan mantrī mwang sang para putrī atur tigasan kalih lawan bhūsaṇâdi ⁷⁹) wijil ing Malayu sampun katur asmu gipih sang prabhu mangkyânanggapana lawan çrī pramiçwarī saha wacana marum duh masku kaki atarimêngsun.
- 32b. Asahur sembah twan mantrī tumuli sira angemban puspa lan sang dyah katrīṇi anekar (r)ing sang katong lawan sang para ⁸⁰) kṣatriyâdhimantrī sastrī adulur sama atur tigasan anekar (r)ing nṛpati ndan sang dwijarsi ⁸¹) añjaya-jaya dīrghāyuh sang prabhu.
- 33a Sinrang ing ghaṇṭā-ghanti asanggani lan weda marum awor lan çubhamanggala muni angarangi anrang guruh ing kacatur angatag rum ning sarwa-santun pangrèng ing ṣaṭpadanyângringring ⁸²) kāraṇâ-stuti marum.
- 33b Muwah ⁸⁴) sakweh ing wong jro purī amūji-mūji sama aguñēpan amuwus tuhu tan liwar ling ing amūji duh durung isun mulat wong ucūpa kayêku sārah rum papupul ing manis añūrņa twas ing akung.
- 34a. Çrî mahādewy abibisik ⁸⁴) lawan ken liku duh tuhw ⁸⁵) ayu-ayu sang putrī iki ĕndi kang saking Singhasāri lan ing Malayu ken ⁸⁶) likw angling pantĕs punika punang asasaman kampuh putrī Singhasĕkar twan Puṣpawatī aranipun ⁸⁷) tuhu wah çṛnggāra rum.
- 34b. Ken iñânahuri singgih derâmbatang rūpa punikâmatuh lan sira Puṣparaçmi pokiran ing wadani ñĕñĕr ing dulu ndatan pahi

něnggeh yan saudaranirêku kang roro iki saking Malayu liwat denisun katuju pantěs balabur madhu.

35a. Něnggeh aran Dara-Jingga lawan ken Dara-Pétak ken Bayan angling duh tuhu pan sama wijil ing katong tan iwang lan sang amawa ken Sanggit alon amuwus ⁵⁸) sang ing Singhasāri abangkit pan sumilah dinulu.

35h Tangeh warnan ujar ing wong ing jro amarna-marna sang aněkar prasamâwusan aněmbah ing sang katong sampun sinung paṭāraṇa ndan malih çrī nṛpawadhū mojar ing sang putrī katrīni ing kene niny alungguh

36a. Sang liningan marěk aris samâněmbah tumuly ⁵⁰) alinggih ring mrinira twan Galuh tan adoh twan Puṣparaçmi wāspanirâsru pan těmbenira atětěmu ⁶⁰) ring sirâkanira ketung solah ing (ng)uni duk ing Singhasāri tan kěnângucap pan kaslěk ⁶¹) de ning luh.

36b. Ndan twan Puṣpawatī ĕnti wĕlasira mulat ing ari pan liwat denirâlulut tan panten wāspâdrĕs mijil sakweh ing wong mulat samâwĕlas dadi kapiluh twan ratna Kesary amuwus ⁹²) aris duh yayi aja paty anggĕng wuyung pan sampun malih swasthâtĕmu.

37a Nging ⁹³) depun tulus asih yayi sirâsanak lan isun měne yan sampun ing kārya lah datěng ing purī apanggih lan sirâyinira sang liningan awot santun sarwy angusap wāspângling aris srět ning nādâmlas-ahyun.

37b. Duh kamayangan singgih yan çrĕddhā(h)anira pukulun ring wong pāpa kawlas-hyun çrī pramiçwarī angling duh nini sampun si walang ati masa pahe denisun ring keu Puṣparaçmi anak-anak lawan nini Galuh.

38a. Tan warnan ujarira silyi-apet sih ndan twan Harşa-Wijaya enty harşanirândulu kaayonira twan dewi marma ning anamar kung ajrih yan kawruhan tan asthiting laku ndan lingira çri bhūpati lah kaki karepisun sirâçaçramana ring manguntur.

38b Asahur sembah twan mantri mwang sakweh ing paradhimantri kṣatriya ⁹⁴) sama 'rṣangrungu andika ⁹¹) sang katong ndan wus sama sinung dadar padamwit metw ing manguntur sampun sirasalah kampuh prasamanglenging sakweh ing wong açaçraman samabhūṣaṇaçrī dinulu.

39a. Ndan sira çrī bhūpati mwang çrī ⁹⁵) pāduka çorī lan sang para putrī wus mětu munggw ing panggung angrawit apan tinuṇḍa ⁹⁶) prěnah nṛpati ri sor tang parawadhū ⁹⁷) wus pinajang-pajangan açrī pinadmāsanālangu ⁹⁸).

39b. Sinamiran tabiki wilis lan sugakram sumunu cinitréng parada

jinamanikāh angrawit kinombalan kṛṣṇâbang pĕtak dhinawala çuddhâluhur kumlab tinub ing sadāgati tuhw alalĕh dinulu.

- 40a. Lwir langë ⁹⁹) ning Kelāsādri nṛpati atur hyang Maheçwara-dampati sirâlungguh pinarěk ing warāpsari ndan sang açraman sampun atingkah lor kidul atiyang sañjatanipun saha dhwaja mwang tunggul taběh-taběhan munya asru saha surak ¹⁰⁰) gumuruh.
- 40b. Ramyàtangkis ¹⁰¹) silih-tindih tumuli rāden āryâpapalayun sakweh ing mantrī kṣatriya umiring palayunira ¹⁰²) alangu tuhu yan widagdha ring pupuh ndan wong Singhasĕkar anut sahâmugari dhwāni ning bĕdil asrang kumutug saha surak gumĕntus.
- 41a Umwang swara nikang gong ¹⁰³) gĕnding ndatan paparungwan kang aniningal supĕnuh angucap sahur pakṣī amūji duh durung isun ¹⁰⁴) mulat ing çaçraman kayêki bhaya mengkene ring ajurit antyanta ramenipun.
- 41b. Tan warnan ling ¹⁰⁵) ning aningali twan Harsa-Wijaya tumandang apapalayan ambantala angrawit ingiring de ning kadehan açrī solahirâmēlĕcut ndan atur tan panampak kṣiti yaya mukṣa dinulu.
- 42a. Tinunggulan açrī mangkin emběh ¹⁰⁶) ayang lěnglěng punang andulu çrī narapati ěnty harsâningali dady angrasa kudw ahyun yan angalapa mantu katuhon ta ¹⁰⁷) tus ning ratu tan sawawêng kulanira nṛpati ya ta ketung pawījane wong Pangkur ¹⁰⁸).
- 42b. Ndan çrī prameçwarī augalēm ing citta de ning solahirākung andudut ati duk alayu sumlang anolih mṛdu ning dulu añūrṇani twas ing akukuh ndan rāden Galuh wontěn harsanirêng ati yan wus tambyânut ājñā sang prabhu malar çrĕddhā(h) amupu.
- 43a. Ramyâwawangson amrih-pinrih punang açaçraman along tiba kang den-ujung kedék ing rowangnyâñjrit anangis punang surak aganti ndatan paparungwan smu sor sakweh sang mantrîng Kadiri kolug palayunipun.
- 43b. Lingira çrī bhūpati lah aturana kaki Harṣa-Wijaya aja milu ndi ta ana wong wani anglawana tuhanipun ¹⁰⁸) anging parâdhimantrī lan kadehanira kaki mangkyâsusudukan karĕpisun.
- 44a. Kang inutus ¹¹⁰) malayw aglis sampun kaatur sājñā sang aulun tumuly asapih punang wong açaçraman kalih ndan parâdhimantrya gumanti mangkyâsusudukan ngadu kawruh lan wongira rāden mantrī rakryan ¹¹¹) apatih tumandang ken rangga Wěnang mangkyâmagut.
- 44b. Pantěs samásikěp rangin ingěmasan kambalane bang mlětuk saha těwěk pangapit kumram tinrap mas ādi miděr apet ¹¹²) chidra minggěk atangkis mělěcut ¹¹³) pan kalih pratyakṣêng pupuh ndan sira

kryan tuměnggung Mrgapati ¹¹⁴) mara asru ken Sora mangkyâmagut. 45a. Samáwatang giniñjring kalih pada kinombalan solahnya angrěsi twas lumiñcak ¹¹⁵) acrěng silw'-okih ¹¹⁶) tumandang ken děmang

Wīrasandhi ken Nambi amapag pada atameng kalih 1161) ginarantim

hemâkram sumunu.

45b. Tumindak asnın miring kalih angunda-ımda dukduk tiněbatěba tatur gumyar kasımon rawi smu mingis aglis měsat tan olih kading surat dinulu yaya tan panampaka siti tuhu widagdhéng ayun.

46a. Ken kanuruhan tumuly aglis tumandang lawan ken ranggi ndan ken Pédang mangkyâmagut lan sira Dangdi tuhw açrī solahira samâparesi tinanggalan ĕmas kumĕdap-ĕdap kambalane bang putih minggèk duk atangkis asmu mlécut lwir kukupu atarung.

46b. Pan ¹¹⁷) Mahiṣa-Rubuh aglis atanding kalawan pun Gajah-Pagun solahnya tan ¹¹⁸) gigu pan tamêng ¹¹⁹) palugon asring tinembak ing parangnukha ring jurit tan kengguh sama tamêng ¹²⁰) sikĕpipun ¹²¹) ingĕmas ādi saha pĕdang pamugut solahnyâñlori biṣângde guyu.

47a. Ken Mahāpati tumandang pun Lēmbu-Pētěng amagut padâsikěp kantar cinitrêng mas tuhw ¹²²) angrawit kalih anglimbekěn ¹²³) duhung silih-tangkis amet chidra sampun prasamâtanding sang mantrī lan wong ing Singhasantun.

47b. Pada suçramêng gati rame punang susudukan asuwe patangképipun ¹²⁴) ndatan kuciwa kalih gong génding umwang abarung atri surak aganti dady asmu luyu sang mantring Kadiri kasoran tangkisipun ¹²⁵).

48a. Xdan raāden mantrī rumasêng ati yan wus sor sang mantring Měměnang ¹²⁶) tan panangkis de ning kadehanira sami ndan prasamâ-wusan tumuli anambut kampuh marěk ri jěng sang katong sira rāden mantrī lawan sang para kṣatriya adhimantrī wus samâlungguh.

48b. Lingira çrī narapati ring sang abagus (s)açrınggāra marum sipi ¹²⁷) gawokisun mulat i wongira kaki pantĕs yan tamêng ¹²⁸) pupuh patangkise aluhung sama kasor mantrīnisun kolĕg patangkisipun ¹²⁹) rdan sang inujaran asĕng smita anĕmbah matur.

49a. Duh tan mangkana singgih don ing apiṇḍa sor pukulun pan apet sih ing wahu prāpta biṣamêng buddhi rakryan ¹³⁰) apatih sumahur aris wyakti ¹³¹) yan sor pukulun de ning wṛddha anglawan wilis kasuwyan těmah gĕvuh.

49b. Gumuyu çrī bhūpati rame samâguywan sang para mantrī sama sukha lan wongira rāden ¹³²) mantrī tan lyan winuni solahirêki duk açaçaraman durung yan kaya iki byūha ning ¹³³) anononton supěnuh.

50a. Ndan lingira çrī bhūpati apatih rasanana iki de ning wongira kaki mantrī akeh prāpti ndi abĕcik prĕnahipun ¹³⁴) yan mantuk maring Singhasantun tan tonĕnisun ¹³⁵) pan tuhw adoh sakêriki rakryan ¹³⁶) apatih anĕmbah atut yan pĕdĕka ¹³⁷) pukulun.

50b. Kasĕpen liwat nṛpati yan mantuka mara ring Singhasantun anging ^{1a8}) yan samêriki ring nagarī tan bontĕn prĕnahira ^{1a9}) wīrya ¹⁴⁰) alas ing wong Trik puniku abĕcik nggonirâkuwu jimbar aradin asamīpa toyâgung aparĕk sakêriki pukulun.

51a. Smu guyu çrī bhūpati angling atut ujarirêku sira měne atuduha unggwanira kaki raāden mantrī sukha angapi pan katujw ing cipta lingira ¹⁴¹) çrī bhūpati lah kaki mangke kaarĕpisun.

51b. Embesuk sirângalih marîng alas ing wong Trik punika aběcik prěnahira ¹⁴²) aněmbah twan mantrī saandika çrī naranātha patik bhaṭṭāra anuhun aluwaran ¹⁴³) çrī narapati kalih çrī nṛpawadhū.

52a. Lan sang para putrī rabi ning kṣatriya parādhimantrī agrigan prasamāndulur wus prāpta 144) anêng jro purī anadah sama wadhū ndan sira sang aulun wontĕn ing pangastryan 145) wus sumaji punang tadah sampun awusan adadawuh 146) sang nātha wus alungguh.

52b. Ring madhyawitānângrawit 147) songgwan lan sang para dwijarṣi twan Harsa-Wijayâmalipir mwang kṣatryâdhimantrī 148) anĕmbah ing çrī narapati wus samâlungguh pĕpĕk punang mantrī anom samânglalawani asluran apapatĕhan samânganggo dadar alangu.

53a. Umayeng têkang burat sāri lawan sedah panggulu 149) tinut ing larih asluran punang gantang rukmi lumindih kweh ing lalawuh wijil sāgara ukir ulam loh darat tan kari salwir ing şaḍrasâdres lumintu.

53b. Lwir gunung tang sěkul ulam sārah drawiņa lwir guntur tok badeg waragang srěbad miñu lawan mrěsi pathya wīrya denirânadah gong gěnding umwang gumuruh asrang para kawi amacangah atékap angidung.

54a. Muni tang rédép kacchapi lyan tang añantung anànggupit ginitan ¹⁵⁰) swaranya marum léwih swara ning angringgit umunggwing panggungan amanis denyâmañjang ¹⁵¹) lyan têkang anépuk amidu lyan agugujéngan gumér-gumér ramya ning guyu kang anonton supénuh.

54b. Sěsěk sajalu-istrī ndatan paligaran prāpta punang amundut ¹⁵²) jawadah lumintu adulur açrī tinut i brěm madhu lyan arak pangasih mamanisan kilang madhu juruh biněnturan de ning larih asru sang mantrī akeh awuru bang ning çocâmbiradu.

55a. Anângigĕl awiwidya 153) tandange angluyuk-luyuk sinurakan

gumuruh Iyan tibâmutah bahir tan wr' ing tempuh lagy enusungan twan mantri harşa andulu rame duk acocokohan punang guyw ambatarubuh.

55b. Sukha sira çrī narapati lingira ¹⁵⁴) asmu guyu alariha den asru sakweh ing para mantrī aparaganti ¹⁵⁵) angidung akeh anasar laling pupuh arĕbut bhāṣâji ¹⁵⁵) anangṣiptakĕn pangawruhipun.

56a. Sori lebar çrī bhūpati dawuh sapta sampun ingalapan sakweh sang dwijarṣi mwang parādhimantrī makādi sang para kṣatriya wus mulih angrasa uru ndan malih kocapa sira sang para putrī amit ring çrī naranāthawadhū mwang ring raāden Galuh.

56b. Lingira ¹⁵⁶) çri pramiçwarî duh nini tuhu kading swapëna sirâtëmwa lan isun čmbesuk malih den asring mara ing jro pura apanggih lan nini Galuh tur sama winehan kampuh kalawan pinggěl tatur lyan saking raāden Galuh asung simsim mwang kampuh.

57a. Umatur anĕda katrīṇi anĕmbah ing twan Galuh mwang ring çrī nṛpawadhū ndan sira Pusparaçmi çaya katangi lara ning ati tṛṣṇānirâsanak ya tândadyakĕn ¹⁵⁷) tangis wāspanirâdrĕs mily angapitu.

57b. Sira twan Puṣpawatī ĕnti wlasirêng ari aĕmbĕng-ĕmbĕng tīrtha ning driya duh sampun anangis majarakĕn wus titah ing Widhi tan kĕna binuwang anging depun biṣa sira yayi angawulêng twan Galuh.

58a. Umiring sakāptinira twan dewī sampun sira wawa-keluk pan tawan kawlas-yun tinilar ing yayah bibi bhayêng (ng)unya luhya ring kīrti don ing anĕmu duhkhâtĕmah ¹⁵⁸) pasah sira yayi sanak lan isun twan Galuh awlas andulu angling asĕng smitârum.

58b. Duh sampun sirânggung ¹⁵⁹) wingit ĕmben ika lunga ¹⁶⁰) parĕng lan isun mara ing taman Bagenda alalangon katĕmw ing sirâkanira çrī pramiçwarī amuwus lah isun mĕne tumutur ing sira nini ndan twan Pu₅pawatī awot santun duh bhāgea pukulun.

59a. Tur sira asung simsim kalawan sirâyinira aurup anggyananggyan wus amit sang para putrī twan dewī anut ing dulu sajro purī sama kalulut mwang rabi ning parâdhimantrī ĕnti pangalĕmipun ¹⁶¹).

59b. Duk prāpta anêng yawi twan Harṣa-Wijaya katěmu pan anganting mangimtur wus munggah ing padāti sang para putrī raāden mantii wus munggu(h) 162) ing undakan sumrěg kweh ing balanirângiring ndatan kawarnêng ěnu.

60a. Těkêng Bagenda lumaris ing lalangwan sang para putrī pan wus surup hyang rawi ndatan panadah těkâguling twan HarsaWijayânêng wijil pisan aturu ri ĕb ning asanâmayung winilĕt de ning gadung pan asmu kawuru(h)an ¹⁶³) tan-sah kadehanirâtunggu.

- 60b. Ken ranggângĕpĕti malih pun Gajah-Pagon amijĕti suku sarwy amarṇa ayunira twan ratna Kesari ndatanpa upamā salwir ing lĕwih bhayêku hyang-hyang ning jaladhi madhu angling ken Nambi sapa rĕke bakalira kakung ken ranggâlon sumahur.
- 61a. Tan ana wany anglamara réko yan pangrungonisun ráden mantrī ¹⁶⁴) amuwus yan tan samanira katong sapa wani anglamara ken Dangdi alon sumahur ndi ameta rájaputra ¹⁶⁵) yogya bakalira kakung.
- 61b. Pun Gajah-Pagon anahuri yan çrĕddhā sang aulun ndi ameta muwah kayântuk yan samêriki wus sĕdĕng po si yan samakĕning asana iki atut winilĕt ing jangghā kasturi pan samânĕdĕng santun.
- 62a. Ken Pědang mesěm sarwy ¹⁶⁶) angling duh tan iwang kaya ujarirêku pantěs-pantěsipun ¹⁶⁷) sěkar sumanasa wilis sěděng yan pinaran ing ali lalitângamung ken Dangdi angucap kaya tan kěnênungsi pan liwat apingit prěnahnyânůkşma ri dalěm ing gělung.
- 62b. Ken Sorângling aris pira durgamanipun yan sampun kinahyun wyakti ndatan luput ken Lembu angling abecik yan layatakenâmawakan 168) yuddha embesuk ken rangga Wenang asayut duh aja mangkana denirângucap-ucap dudu gawe amalih kahyun.
- 63a. Sukha raāden mantrī de ning wongirânangsipta rame aguywan-guywan dawuh tiga samâguling tan warnêng rātrī ucapěn eñjing twan mantrī wus ahyas pinarěk de ning kadehan açrī lingira asmu guyu.
- 63b Ka rangga karĕpisun iki aken ajātia sājñānira sang aulun ring uwa adhipati sapa lunga ¹⁶⁹) maring Madhura ken rangga anĕmbah matur yan atut pun Wirondayâpan wus wruh ing mūlanipun.
- 64a. Ndan lingira rāden mantrī Wirondaya sira mangke lunga ¹⁷⁰) majar ing uwâdhipati ¹⁷¹) sājñā ¹⁷²) sang katong pun Wirondaya aněmbah sandikanira pukulun tumuly amit aglis lakunya wus prāpta ring Canggu munggah ing banawândarung sore tědun ing Těrung.
- 64b Tumuli lumaris duk prāpting Madhura majar swagatinipun sukha sirâdhipati ndan kawarṇaa malih twan Harṣa-Wijaya wus amit ing sang aulun maring alas Trik anaruk punang bala atrēwuh adan pasanggrahan pan rakryan apatih atuduh.
- 65a Muwah ¹⁷³) sirâdhipatîng Madhura sampun prāpti sabala samâmawa wadung rimbas garut tan kari umwang swara ning wong ambabad wus çīrṇa têkang kakayu tinunwan aradin dady anglunang punang alas agung.

65b. Pirang dina laminirêki sirâdhipati ambabad atingkah gṛha wus apiṇḍa deça aglis ana ta wong kurang sangu dadi woh ing maja rinuruh ndan pinangan esinyâpahit sama den buñcalipun ¹⁷⁴).

66a. Ngka lumrah yan wontèn wong ing wilwa tikta ^{174a}) hetu nika n uwus ¹⁷⁵) ring Maja-Pahit wus tiningkah kadaton açrī tang alumalum anglumang ¹⁷⁶) marèp lor angunggul yaya Kaṇṭhapurâmarpat ¹⁷⁷) malwa punang samārgâgung pasar wus tiningkah asanding bale wwat alangu.

66b. Sakadehanira malih wus tinata gṛhanyângrawit ken rangga marĕp angidul anujw ing kadaton tan ilang takonakĕna alĕp ikang nagara wet ning pratyakṣanira sirâdhipati atingkah kweh tang sĕndang pañcuran ri tĕpi-tĕpi ning mārgâgung.

67a. Ndan sira rāden mantrī sampun amit ing sang aulun sagṛha mangke mantuk mara ing Maja-Pahit sukha sira çrī naranāthânging ¹⁷⁸) wus karasa ing twas yan andadyakēn wisṭi ndatan ketang dera sang aulun.

67b. Apan wruh sakrama ning dadi nora çāçwatânulus tinut de ning sukha duhkha urip ndatan ¹⁷⁹) sthiti hetunira nirsangçayêng twas ri twan Harşa-Wijaya yogya makaawan ing mnungsi Hariloka kawastu.

68a. Ndan sira kryan adhipati wus mulih maring Madhura-Wetan alama sira twan mantri anger ing Maja-Pahit sampun ¹⁸⁰) paripūrņa langč ¹⁸¹) nikang nagara denirâmaayu tuhw atur Harilaya anurun kweh sang mantring Daha kapusan sih pada kalulut.

68b. Pan tuhu bişa twan mantrī among smita sukha ning sajjana winehan mas pisis rajata wastrâdi donnya n pada kĕnêng apus ¹⁸¹⁸) mahyun atilar ing sang prabhu hetu ning dāna winangun pan watwan ing naya denira sang sujana mahyun pralabdha jayêng çatru.

69a. Eñjing sira twan mantrī wus açoca agagandhârum tumuly ahyas akampuh udarāgēm sinuji asabuk gringsing sumaguṇa krisirālandeyan ¹⁸²) wungu tan pagēgēlang embēh rawit asumpang tuñjung musuh.

69b. Pinarēk ing kaka-kaka wontēn ing wijil pisan arjālungguh ing patiga ning sarpapuspa sēh sāri ñēñēr ing liring sinipatan tuhw angani ati kram ning wajānglar ing ali derāhyas tan paty awuwuh ¹⁸³) bagus ¹⁸⁴).

70a. Lingira amanis kadi katruh-truh madhu ka rangga Wénang karépisun iki sédéng mangke linakon sopāyanirêng dangu andagêng sira sang aulun sirângrasanana parénga lan sanakira kapan mangkyâmangun prang ndan ¹⁸⁵) ken rangga anémbah matur.

70b. Singgih atut andika hyang pakanira sampun age pukulun pan

çrī bhūpati lĕwih denira among asih ri hyang pakanira yan tanpa kāraṇa tuhu kweh pangucapan ing wong tan yukting pakanira dinalih laling utang punika mangke depun ketung.

71a. Apěněd yan apotusan marěk ing sira sang prabhu aněda sirâyinira sang wontěn ing purī twan Pusparaçmi yan tan sukha sira çrī naranātha ya ta hetunira andaga atilar ing sang aulun.

71b. Punika kāraṇa ¹⁸⁶) ning malih amanguna yuddha ken Sora angling yan mangkana mawi çrĕddhā sang katong sipi duṣkṛtêng laku malih amanguna yuddha kaarĕpingsun tĕka den aglis andagêng sang aulun.

72a. Tuhw alawas de ning anahěn bramâtya arěp atanding kaçūran lan pun tuměnggung ndan pun Gajah-Pagon angling iyâtut iku depun aglis ¹⁸⁷) angdani laku yan amet kāraṇa rimbit akeh tinolih pun Lěmbu-Pětěng angucap běcik wěngi kaarěpisun.

72b. Angamuk maring Kadiri den aglis sampun kweh tinolih tunoni ¹⁸⁷) tang nagari wyakti kewran punang wong de ning strī anakipun hetunyâjrih tan ana mětu kari sira sang katong rěbutěn kaarěpisun ken Nambi angucap ewuh kadi ujarirêku.

73a Manawi wontěn jāti matur ing sira sang aulun pindo tiwas ing laku pangrasanisun ¹⁸⁸) malih urěn yan amanguna kuṭa gĕlarĕn saptopāya punang mantring Kadiri marma ning atilar ing sang prabhu.

73b. Yan sampun kapusan sang mantrī atilar ing sang prabhu kĕpungĕn ing kiwa punang nagarêng Kadiri donnyâlapâtĕmah pahilan ¹⁸⁹) yan wus ¹⁹⁰) anungkul sang prabhu amalakw ingurip sang putrī kalih makatur-atur.

74a. Sěděng yan tinampi makapamalěsa ning autang sih ken Pědang mangke sumahur kaya tan pangěnoh ujarira kayêku çrī bhūpati lěwih manādhana sudharma ring rat sakweh tandâdhimantrī prasamâsih bhakti dūrāsambhawâtilaring sang prabhu.

74b. Nging ¹⁹¹) yan kahyunisun iki tan āpti anut reh ing ruci tang dharmayuddha ¹⁹²) winangun çāsaning kahot ¹⁹³) kas ning hasta ingadu mwang lungid ing astra tan wurung bhinukti kang phala bhukti mukti pinanggih yan jaya kaparājaya tan bheda de sang çūrêng ayun ¹⁹⁴).

75a. Sumahur sira Dangdi muwah sirârya Siddhi mwang pañji Amarājaya pun Jaran-Waha makādi Kěbo-Bungalan Kěbwânabrang samângucap sahur manuk punika aběcik manira atoh jīwa pukulun.

75b. Pan satata ingati-ati amapulihkèna linanira sang aulun ken rangga malih angling tuhu atut yan mangkana anging mangke kaarépisun apotusan ring ky adhipati amiwruhakèn laku.

76a. Pan sira mūlaneng (ng)uni angdani sūkṣma nayopāyeng çatru punika kang tinut denira twan Ino mangke yan teka andaga manawi tan siddheng laku niyata pinaran tutuh ndan sira sang abagus hwat denirapanuju aseng smita amuwus.

76b. Tuhw atut ujarirêki sapa kang lunga ¹⁹⁵) maring Madhura ken ranggâněmbah matur pun Lěmbu kang kinen beñjing ¹⁹⁶) awan parahu pan wruh uni mūla ning laku twan mantrī angucap lah sira lungaa ¹⁹⁷) ka Lěmbu ken Lěmbu aněmbah saandikanira pukulun.

77a. Tumuli prāpta ng tadah açrī anadah sang abagus kadehan wus dinawuhan lingsir sama mulih tan warnêng wĕngi ucapĕn eñjing sampun mangkat ken Lĕmbu wus munggw eng banawi tan akeh kawulane ¹⁹⁸) andulur.

77b. Ndatan kawarnêng mārgi aglis prāpta ring Madhura těkâñjugjug ing kadhipatyan sira adhipati wontěn ing madhe alungguh kalih lan ken pinatih smu kagyat mangkyâningali tumuli anapâsmu guyu¹⁹⁹).

78a. Bhahāgea sira kaki bhaya ingutus de sang pangeran sang sinapāsmu guyu sumahur lingnyālon singgih manirêngutus wusnyāmajar swagatinipun sira adhipaty amuwus ²⁰⁰) matura kaki aywâge sira pangeran ana malih upāyanisun.

78b. Mangke amet kanti wonten ta priyanisun sang ratw ing Tatar rowangira anglurugèng çri Jaya-Katong sun sanggupane ²⁰¹) anggañjar sang putring Daha kang kasub liwat ing ayu atan twan ratna Kesari mangke isun apotusan amwat tulis awan parahu.

79a. Sira mangsula kaki matura ring sang pangeran antekéna saulan wong Tatar prāptângajawi parènga lan wong ing Madhura samangko sirâyuddha tan wurung kasor punang Kadiri idĕpĕn ujarisun.

79b. Pun Lembu-Peteng sukhângapi tumuli amit ndan ken ²⁰²) pinatih angucap embeñjang ²⁰³) sira lumarisa kaki prāpta ng tadahirâçrī sampun sirânadah akatigan iriki wus ingalapan tan warneng dalu ²⁰⁴).

80a. Ring eñjang wus amit mulih tan warnêng ĕnu prāpting Maja-Langu lingsir ing rawi ndan sira rāden Ino pinarĕk ing wiyos pingrwa wastranira kĕtas wungu cinitra ing parawos ²⁰⁵) asabuk gringsing mangungkung asumpang angrek ²⁰⁶) ijo siniram ing er-gulwârum.

80b. Krisirâlandeyan ²⁰⁷) gading ingukir tañjung ²⁰⁸) apinggĕl kaṇa kalih lan jāga-çatru aly-ali bang ijo aburat jĕnar mrik sumar winajuwaju angde kung jimr ing mas drawa laty abangkit gĕsĕng tumurut asipat Pakudan amuwuhi ñĕñĕr ing dulu.

81a. Pun Lémbu prāpta awot sāri twan Ino harṣândulu aseng

smitângucap kapan sira kaka prāpti ken Lěmbu aněmbah matur aris singgih mahāpukulun kinen dera bapâdhipati manirâglis awangsul.

81b. Aturira bapâdhipati ring hyang pakanira aywâge rěke pukulun andadyakěna jurit inganti rěke bapâdhipati lagy amet kanti sampun apotusan maring Tatar něnggeh yan saulan rawuh.

82a. Ēnty harṣanira tuhan mantrī sakadehanira sukha angrungu saturirādhipati liwat angĕnoh nda sira sang abagus asĕng smita lingira marum ka ranggâcadanga pali-pali ning wiwāha ken ranggâsmu garjita sājñā ²⁰⁹) pakanira pukulun ²¹⁰).

82b, Pun Gajah-Pagon mesém néhér angucap atut yan mangkanâpan wus sédéng po si inunduh punang sinom manawi ²¹¹) kalangan ruru ndan ken Nambi gumuyw amuwus duh masa rurwâpan wahw amédar wangi nging ²¹²) kumbang punikânrèng angruruh āpty añumbitêng madhu.

83a. Gumuyu rāden mantrī taha yan mangkana kaka manawa kalangan antaka nora oliha ning ²¹³) ngong atoh pati kuny angulati ²¹⁴) duk kagĕm de ning musuh rawongira samânĕmbah ĕnty harṣanipun angrungu.

83b. Sore sampun samâmit mulih punang kaka-kaka udatan warṇanĕn ²¹⁵) udan sampun çubhadiwasa prāpti ²¹⁶) ken rangga sampun abhyāgata sakrama ning wiwāha widhiwidhāna ning pasĕlang saparikrama ning ratu.

84a. Ndan sira twan Puspawatī wontěn ing lalangwan sūkṣĕkângunngun denira angrungu yan sira twan Ino āpti amarang lulut hetu ning twas tan kĕnênajum kangĕn dera tan katungkulan de ning yayah indung wāspâdrĕs mily angapitu awlas punang andulu.

84b. Něhěr derâpěkul gulune keu Bayan saha tangis tan umung kaka-kakanira ěnti wlase tumon sama milu kapingluh sirêñângling saha smu luh duh sampun pati anggung wuyung pakanira dewa apan wus titah krama ning dumadi punika ketung.

85a. Tan bontěn palapan í ²¹⁸) bhrānti mayau ²¹⁹) inguluran tâwaçâmětěngi kahyun lah ta adan açuci doron ahyas marîng pagandhan sang inaturan tan sahur tumungkul asmu wirang ken Bayan alon umatur ²²⁰).

85b. Duh dewa punika abècik sĕdèng tinut pukulun sature sirêñâtutut sira rāden dewī tumuli mara ing pagandhan sampunira asiram wus ginandhan binurat mrik mar arjâwastra raudi turuh.

86a. Asinjang sūtra kadalī paṭrawala apadandan ²²¹) çyāma enjerirāmarempuh cinitrêng parahos ²²²) saha manggala dadu binono ing

D1. 88.

rukmi tuhw alus akĕmĕr akĕndit dangu mĕkar tigang prāṇa apinggĕl apus pupak kalih kalawan jāga-çatru.

86b. Akalpika bot Tan-Jawi mirah suga salaya kalih asuweng manten ²²³) wilis sinawong ing mas kahot ²²⁴) rinajasèng mirah māyâsumpang mas winarṇa wungu kinasturi saha ron pinatik ing çoçoca sinawung maṇḍalikângroroñcyârja ²²⁵) angaras bāhu.

87a. Româpañjang awilis lwir jaladharâměm warşa mātrâsěsrěběng ²²⁶) smu mlětuk çrīnāthâtuturut ²²⁷) ijo lagi tinrānggaņêng mālati winor lawan dosa ²²⁸) mṛdu ning nayana angayoni wahu winawan ²²⁹) sĕpuh.

87b. Waja kumram agātra randi pan uryan ing asusur bang ning lati tanpôpamā rum ning manggistângepon kadi angĕmu madhu gĕndis lagy alinggih smu mangu yaya mukṣêng tungtung ing liring amor ing sakalangun.

88a. Ndan sira raāden mantrī wus açoca ²³⁰) agandha minging aburat ²³¹) jĕnar winaju jinur ing ĕmas kahot mar mrik angalang ĕnu ²³²) kinasturi tuhw angdani kung ken Nambi mawa aesan ²³³) apapan danta ken ranggânglusi wastra sūtra randi atumpal bakung.

88b. Kinulalatêng mas ādi sang lwir Smara ananggapy aris mĕnggĕp denirânamir muwah pun Gajah-Pagon angaturakĕn sabuk gringsing Smarāntaka tuhw alus akris alandeyan garu sinalagéng mirah apinggĕl apus pupak kalih kalawan kĕmit-tuwuh ²³⁴).

89a. Kalpikanira mirah ādi kalih lan wedūryâtětěbus nāgapuṣpa sināri mas tuhw angrawit ndan ken Pědang atur sadak gading něhěr sirâsipat Pakudan emběh manis ing liring kadi atruh-truh madhu.

89b. Tumuly angilo amběciki patap nikang rema arja sinrat ing nakha pun Sora měnděk atur sěkar mangli pinattran ^{2,35}) mas kumram sinawung tangguli kětur siniram ing er-gulo mar mrik pantěs angaras bāhu.

90a Waja wahw agātra randi angani ²³⁶) lulut kram ning lati anirang manggista rěmpuh ²³⁷) tang rājasângepon de ning gisi-gisy atur mirah ādi sakadehanira harṣa tumingal kaya wawahuněn twasipun ken ranggâsěng smitâmuwus duh ahyang ²³⁸) sang abagus.

90b. Tuhu yan panarīra ning Manobhawa ri hyang pakanira mesēm sang lwir Atanu ndan wus lingsir kulon tistis ²³⁹) kiraṇa ning hyang bhānuraçmi muni têkang çubhamanggalārum tan warṇan raras sang lwir Smara wus munggah ing pasĕlang akalihan lan rāden Galuh.

91a. Sumar gandha ning dhūpâṣṭānggi gulgul langu 240) těkâwah rum 241) sang dwija añjaya-jaya ung nikang ghaṇṭā awor rĕng ning

stuti weda stawa sampun ing pinaslang wus munggah maring pagulingan weçma añar tuhw alangu.

- 91b. Woya ring banawa sarat ²⁴²) wus pinajang-pajangan ginubahan mañjèti kumram sinurat ing parawos ²⁴³) samirnyâçrī tuṇḍa ²⁴⁴) sapta sūtra wilis mwang rakta pinerĕmas tuhw ādi atilam cawutârja cung pupur.
- 92a. Akarang-ulwa taluki sinujing mas winarna loloran sumar gandhanyêngukup cacandy alĕp tinon ingidran ^{244a}) bot rawy araras ingukub baturnyâluhur wongnyângwe multak kumucur saking tulalayan ing karang hastī tusnyârjânduk anêng ²⁴⁵) sāri ning tuñjung.
- 92b. Akeh tang balyâlit-alit amarapadu anêng tĕpi prasama cinaraṇan arum tawingnyâlakon açrī Arjunawiwāhâlalayan bata winĕtuwĕtw ing hema kumram rajata mantĕn wilis abhrā tuhw angrawit kady amagut sĕnĕ ning çaçīh wah rum.
- 93a. Cinara-carêng sarwasāri muryāmalisir gadungnyātur wangi ²⁴⁶) tang měnur tañjung çrīdanta mangli kamuning mar mrik pinik ing wați rĕng ning bhramarêng santun awor i rĕcĕp ing pangringringira sang apulang hyun.
- 93b. Wus sumaput tang samir sang dyah tan-sah ing kisyapwan inamer-amer²¹⁷) rinumrum rum ning nādânrang gendis duh rari sang lwir hyang-hyang ning Ratih katwang ing madhu juruh den tulus sihta ring kawlas-sih angelwaken lara kung.
- 94a. Sang dyah měsah saha tangis lungsur ing kisyapwan sang lwir Smara amahi wacanârum wah raras kalangon mari ²⁴⁸) jīwātmanisun dalu tan paněwas ing anggung bhrāntângajap rumta masku sang hyang ning manis atur cātakânglih amalar truha ning jaladhi madhu.
- 94b. Wibhramêng awyati tan wr' ing deyânglih tan-wim apuhara ²⁴⁹) luluh yan tan ana sihtâmratani ²⁵⁰) kalahron saking Nandawana masisun rari angdani mĕndung tinut ing anilâlon nglurwakĕna riris madhu nahan upamānirisun amalar sih sang arum.
- 95a. Apan tan ana malih keṣṭi amūrṇani lara kung yan tan sira ātmajīwa sang dewa ning kalangon lah sanmatanĕn isun rari tĕwaskw ing (ng)uni angĕmban ri durgama ning wanādri tinututan ing çatru.
- 95b. Darpâmrasana angarěki sarwy anglīlā-līlā amrih lukar ing siñjang sang dyah asmu maras mingyândoh ndatan lali ri pangrakṣā ning tapih sang amalat rum marmara amahi manis ning wacanâmuluh rĕmpuh.
- 96a. Sarwy anglamběng ²⁵¹) aris ulihirângdadak bhāsā turidâwah rum angajap manis raras ing sapaturon sinělan-sělan kidung anglung

raçmi rasanyâluñu tinut ing nādânrang juruh tuhw angrāgani akung sang dyah tan wr' ing daya epuh tan sāra derânggrĕmus.

96b. Tiba ng ghatita pingpat duk asil ing ²⁵²) kokih padu ning siñjang sumar mrik gandhanyârum minukhawāsâwor wangi ning gopitta tuhw angrāgani sang amalat kung harṣângaras madhyâros anrang wuluh gading atur pādapânglih kalahron sang dyah tinurwan ring kasur.

97a. Tan dhārana angrēti kāpti pamiṣya ning smara waçânungkēmi jaja sang sinēkan raras mar kepon anglih ndatan poly' atulak pamrahāsa ning jayêng kung anitihi anggângrapēti sang dyah añjrit angaduh.

97b. Tan sārānahēn bwat ning gati pamrājayêng salulut sang dyah mūrcchā kahantu pamrat ²⁵³) ning wahu sily'-awor dres ning çwanita angraktani tapih sang amalat kung gipih angluwari saraçmi anungkemi pipy arum.

98a. Saha wacanângrĕrĕmih duh rari sampun alalis pukulun tolihĕn manira dewa sang ayw anom paran wĕkas ing kary awuyung lah tânglilirâtmajīwa sang nityânūkṣmêng jro nāla ri sandhi ning tutur nahan ta lingirâlon pĕgat-pĕgat kaslĕk ing luh.

98b. Lagy aniram sang kapati wāspanira tumuly anglilir měnggah angayuh tapih aris winawêng pangkon sawacana amuluh rěmpuh esi gula drawa anglilira ta sira masku sang lwir hyang Ratih něhěr dera sungi sěpah punika jampyan ing alěsu.

99a. Aněcěp laty amisit sāri sarwy akakawin arum Smarâmidhāyaka yaya atruh madhu gěndis duk dewī Ratih winahan raçmi tan-dwa ken iña rawuh tan asru marani ng ²⁵⁴) kang samir twan mantry alon amuwus ²⁵⁵).

99b. Oya rika toya siram ken iña alon umatur sampun womten ing pagandhan ndan sira rāden Ino tumurun něhěr acota ²⁵⁶) angěmban sang dyah tan asru lumaris maring pagandhan inaměr-aměr rinumrum.

100a. Ken Bayan prāptātur wārih twan dewī dinyus ²⁵⁷) tan-s' êng kisyapwan sampun ginandha marum ken iñātur dodot sūtra rakta atumpal bakung cinitrêng parada ndan pun Sanggit anampa siñjang gringsing lung ing sih mwang ken Pasiran amawa sabuk sūtra randi tuhw alus.

100b. Ndan ken Panguněngan anampânggyan-anggyan sarwakāñcana murub de ning nawaratnâdi tuhw arja tinon (h)inyasan de ning kakung sarwy anata çrīnātha ²⁵⁸) mělět rema tinrānggaņêng měnur lawan ketaki inanggyakěn simsim çaçarudhira saha wacanârum.

101a. Puniku masku sang lwir Ratih cihna ning wus awor kung

sarwy angudang-(ng)udang angarèky anungkèmi pangkon sang dyah mingyangrèngoni alis tumuli ingèmban munggah maring jro jinèm mrik mar tang samir sampun sumaput.

101b. Tan wanuh marmângarih-arih lah tâguling pukulun alĕsu sirâtmajīwânĕhĕr angidung alon Jayendriya duk apulang sih sarwi anuru-nuru swarârum amanis tan ĕnti pangracananirêng rum.

102a. Ken rangga wonten ing yawi lan sanakipun padagamel ketur muni tuhw alangu Dangdang-Gendis anom amamanggel lung ing harsa akakangsen carang santun cacamaranyatap mlecut kadi anurunuru sang apulang raras enti harsanira angrungu.

102b. Tumuli samâmrĕm kalih akaron kampuh meh tumiba ng dawuh sapta sumirir tang samīraṇa alon amwat gandha ning sarwasantun gĕrĕhnyâhrit tan asru umuni du kilyan mandra-mandra angatag mĕudung pangrĕng ing bhramaranyômung anêng sāri ning tuñjung.

103a. Suswara nikang pakṣī gĕnding kokilanyânunuhu ²⁵⁹) mayūrânikâñawuwwang munggw ing kayĕn angayon pañjrit ing ayam talun muning tangguli gĕnding atur ²⁵⁹) amungu sang wahw apulang sih pan merang hīna sampun.

103b. Eñjang wus ndan atangi kalih sang lwir ing Manasija sang dyah winawêng pangkwan inajum lukar ning weni winahan rum ning nādânrang gĕndis tur ingaras-aras sinung sĕpah ring lati tan āpti sang dyah mingyâsmu ²⁶⁰) rĕngu ²⁶¹).

104a. Tinut ing nāda amanis pupūji sang wong ayu lĕwih nĕhĕr ingĕmban aris ²⁶²) maring jungut sĕk sinom sampunirâdus ginandha ²⁶³) wus ahyas asalin kampuh aparas ²⁶⁴) wungu bot lor asiñjang cĕpuk kĕmbang tuhw embĕh raçmi denirângliga wit ning susw agĕmuh.

104b. Alungguh ing patiga ning kamuning lagy angure weni sinrat ing nakhângrawit asmu tĕmĕk aijo anīrṇa jaladâmĕm jawuh tan-sah kaka-kakanira marĕk atata ken Bayan anampa sĕkar munggw ing nanampan hema sinamiran taluki dadu.

105a. Ndan sira rāden mantrī prāpti sampunirāsiram wus ahyas ginandha marum harsâningali rabi asĕng smita sarwy angidung Rangga Wuni duk apulang hyun lan dyah ratna.... watī swaranirānirat madhu ²⁶⁵).

105b. Sang dyah smu kagyat aningali smw erang něhěr tumungkul sang lwir Smara angrumrum ²⁶⁶) duh jīwanisun rari bhayêki hyanghyang ing madhu-pasir tur winawêng ²⁶⁷) pangkwan ingajum wra ning weṇi kiněnan wirāga salagârum.

106a. Sampun ingesan tumuli ingemban mantukna ring lalangwan

ring madhe těngah alinggih sira raāden mantrī harṣâmamacuh ²⁶⁸) anungkēm-nungkēmi pangkwan angaras payodhara lingirâris lah kantuna sira ātmajīwita ²⁶⁸) kakantâmit mijil pukulun.

106b. Asung sĕpah asĕng mijil wastranya raudy atumpal çwetâlus asabuk limar wilis arja apadon ²⁶⁹) rukmi akris alandeyan çyāma sinalagêng tatur asumpang kayĕn inajum rinaras ati iner-nawa mar mrik patap ning remârja mĕmĕk ajamus ²⁶⁹).

107a. Luru ning warna aměkiki pan wahw apulang lulut sampun prāpting wiyos pingrwâněhěr ²⁷⁰) sirâlinggih ri ĕb ning açokâmayung sapādapa sĕh sāri sakadehanira sukhâningali aguñĕpan smu guyu.

107b. Wr' ing sĕmu rāden mantrī asĕng smita sawacanârum duh kaya isin ingsun derânglerakĕn liring ken rangga mesĕm ²⁷¹) amuwus singgih awlas manirândulu sinwam ing açoka puniki atyan depun aluru.

108a. Bhaya uni wěngi sěng ning niçākara pūrņa ning Kārttika liwat ²⁷²) denirâmrati ²⁷³) rum donnyâsmu kalahron wyakti ²⁷⁴) yan mangkana kaka punang tad'-âsih tībrâkung ²⁷⁵) anon çītāngçu tan wanuh angāpti raçmi ndan pun Gajah-Pagon guyunyâsru biṣânglĕng-kāra wuwus ²⁷⁶).

108b. Awlas isun aningali ring bhramara bhaya katarag eng hyun dene angāpti sāri ning cindagânom wyakti yan awih ning ²⁷⁷) syuh rēñuh karagēt ing rinipun ²⁷⁸) twan mantrī mesēm angrungu sarwy aningali uryan ing nakhânêng jaja rawongira sama gumuyu.

109a. Duh kaya iwang po si malih yan ring kawīçwara tan pacihna carik ²⁷⁸) ing karas mesĕm rāden Ino rame derâguywan-guywan ndan lingira sang abagus ka ranggângapa ky adhipati alama mbontĕn rawuh ²⁷⁹).

109b. Ken rarangga ²⁸⁰) matur ot sāri mahu maniránςrungu něnggeh yan sampun adandan mangkat angajawi wus rěkyâkanti lan wong Tatar ken Nambi alon amuwus samayane bapâdhipati něngguh sawulan rawuh.

110a. Lingira twan mantrī lah si mogha ri ²⁸¹) sira age prāpti ken Sora anēmbah matur ih tuhu çarānta iki rawong pakanira angati-ati pukulun apakayêng raṇa pakĕna ning aniwī lana jinungjung lungguh ya tâtut makadadaêng ²⁸²) ayun.

110b. Sang inaturan tan sipi sukha ning twasira angapi atur ing wongirâsanggup akayêng palugon tumiba ng dawuh tělu angluwari tangkilan mantuk maring pamrěman kulon ken ranggânêng yawi pan tan sinung mulih kinen anadah lawan sanakipun.

111a. Alama ucapakěna polahira sang abagus nityaçâmong rāga

kung sotan ing wahu sily'-awor rāden dewī wus resep asih sekaprāyânut-tinut ndan sang putring Malayu kalih ndatan padrewe kahyun.

111b. Wus kalumbra(h) ing rat pandirinira twan mantrī ring nagarêng Wilwa-Tiktâlintang çobhanira mari kangĕn eng nagarêng Singhasāri brayan akasukhan kady amungpung polah ing bala nityaçâmangan anginum.

ZANG V (Kadiri) 1).

- 1a. Ĕněngakěna deningsun udan malih sira kryan adhipating Madhura sampun mangkat prāpting Maja-Langu sagṛha tan kantun sakweh ing bala saha saĥjata ĕnty harsa uing twan mantrī lwir tarulatā kalahron.
- 1b. Wahu linawad ing jawuh ring Kārttika dady anglung asĕmi ndan sang nātha ring Tatar wus tĕdun ing Canggu saha bala pĕnuh ibĕk ing tĕgal lurah Janggala²) çīghrâkukuwu atidurga lwir kānana tinon.
- 2a. Ndan sang nāthêng Daha wus ingaturan ") ing mantrī ri prāpta ning wong Tatar mangkyânglurug sampun ĕnti punang deça linurah satĕpi ning pradeçê 4) Canggu wongnya tinawan sawany' ângili smu kagyat nṛpati adan apangarah ing mantrī wus anĕmbang tĕtĕg agung umwang swaranya atri.
- 2b. Geger sanagara sakweh ing sang mantrī ksatriya samādan sañjata mětw ing lěbuh saha bala supěnuh sama marěk ing nṛpati kuněng sang prabhu tinangkil ing pangastryan 5) sakweh ing sang parâdhimantrī wus prāpta angling çrī bhūpati patih yan palibhayêng Tatar prāptângajawi.
- 3a. Apty angluruga lumindih ing nagarèng Kadiri angapa derângrasanana něnggeh ") yan wus akuṭa ring lurah Janggala kulon ing Canggu iṣṭanisun aglis amaguta ken apatih matur aris sahàwot santun duh sampun pādukāji yan age-age amaguta ").
- 3b. Wyakti tan ewuh po si de ning patik bhrangrasani prāptine palibhayêng Tatar lwir kĕbwandon pugĕran kumapakṣanĕkani jurit lwir anglangini udadhi tanpa ramwan wyakti karĕma ry anta ning pasir pan tan wruh wiṣti ning laku amrih jaya dadya kaprājaya.
- 4a. Mangke hyun patik bhaṭṭārâglis auni gĕlur durga kang winangun munggw ing jurang alas kĕpungĕn lamun prāpti.
- 4b. Ken děmung angling tan supadi wanguněn gělar mangke istanisun těkângěpung ing pasanggrahannya den aglis.

5a. Raāden alu angling lan twan sirikan mangkyânahuri duh aja kataragal derâuni laku yan pangrungonisun malih punang Maja-Pahit sawetan ing Bobot-Sěkar arép andagêng nṛpati wong Madhura sampun rawuh ky adhipati mawy akanti lan wong Tatar.

5b. Wyakti mangke ndatan sisip pambatangisun uni ⁸) yan ring punang Harṣa-Wijaya angglarakĕnâpus ⁹) saptopāya den-gugoni mangke atut walĕsĕn ring ruci sūkṣmabañcana sing ¹⁰) kāraṇanyālah ton uni duk ing Singhasantun labdhagati mati pun Kṛtanagara.

6a. Ken Mahūpati mojar rusit ring nayopāyāpan wus kĕnêng apus ¹⁰⁸) uni kaya tan antuka upāya malih.

6b. Ndan ken tuměnggung Mrgapati mojar asru ajádawa winnwus denira rumasa papagěn depun aglis.

7a. Apan satata inişti çüradharma ¹¹) linĕwih tan jrih yadyan pembuha muwah patik ajy amagut anêng ¹²) tĕgal Bobot-Sārih mbeñjing mangkyàtandinga kawanin lan wong Tatar kalih wong Wilwa-Tikta wismrti makaupāyêng sĕmbah tan tolih sapangucapan ing para.

7b. Wyakti katriya duakrti tan ulahan ing wong kahot mène lamun kasor ing prang aywênapura muwah tumpésén depun énti sukha sakweh ing sang para mantri angrungu ujare ken tuménggung sahur paksi asanggup atoh jiwa émbenjing makadada eng ¹³) payuddhan.

8a. Ndan çrī bhūpati ĕnty harṣanira angrungu yan wong Wilwa-Tikta amalik karasêng twas wus panitah ing Widhi.

8b. Pan sampun saptalingga pandiri çrî narendra gumanti bhatţārângalih maring Wilwa-Tıkta mārga ning mulih.

9a. Dady angling çrī bhūpati asĕng smita mārdawâris patih yan tuhu mangkanaa kaki Harsa-Wijaya andagêrisun malih wyakti ¹⁴) sĕdĕng po si rowangan ing angadu kasinghawikraman ¹⁵) arĕbut kīrti çūradharmêng ayun siddhâmanggih phala ning jayawijaya.

9b. Sukha rakryan apatih angrungu andika sang katong saha sembah matur duh singgih patik bhranuhun sajña paduka nrpati raden arya matur awot sari yan tuhu pun Harsa-Wijaya andaga malih ri jeng sang aulun yeku wwang hina tutur kadungkap papa ¹⁵⁴).

10a. Pan sampun léwih pannumüle çrī naranātha wus jinungjung lungguh kinula-wiçuddha dharmaja de nṛpati.

10b. Wus sinungan ¹⁶) nagara nguni ring Wilwa-Tikta sakeh ing wong Singhasāri wus sinungan padenyâdrĕwe kāpti.

Ha. Wyakti yan anut juti pan masa menanga malih ky adhipati lawan wong Tatar tan supadi kantia sekaprāya ring ulah ruci yadyan menanga masawet ing pamuktyan pan olih saking duṣkṛti sukha çrī narendrangrungu lingiraris lah mangke padadandana.

- 11b. Kaarĕpingsını ring beñjing amaguta ing Bobot-Sāri ndan sang para adhimantrī kṣatriya matur atut ājñā pāduka nṛpati den eñjang-eñjang adandana sañjata atingkah gĕlar wus awan lĕbar tinangkil çrī narendra sakweh ing bala wus sama atiyang.
- 12a. Kuněng sira çrī pramiçwarī woyêng jro pura ring yaça witānâlinggih pěpěk sakweh ing sang para biny-aji.
- 12b. Wonten sira raāden diwī ratna Kesara kalawan twan Puṣparaçmi tan-sah kaka-kakanira sumanding.

13a. Kañcit prāpta çrī nṛpati solahira ¹⁷) tan kadi nguni těka alungguh ri sanding çrī nṛpawadhū apiṇḍa sungkawa kinubda ring twas sakweh ing wong jro purī rĕp tan ana wani angucap çrī pramiçwarī asĕnw ajrih matur duh kakâji punapa marma ning rundah.

- 13b. Angling çrī narapati aduh tuhu kapwêng dadi wong tan kĕna ring dalupakāra ¹⁸) ring ulah ayu amrih langgĕng ing amukti tan simpang sukha duhkha pinanggih bhaya wus panitah ning dewa tan sisip pun Harsa-Wijayândagêrisun malih akanti lawan wong Tatar.
- 14a. Lan ky adhipating Madhura rowange andaga sawetan ing Bobot Sāri wus kapusan sakweh ing para mantrī.
- 14b. Něnggeh ĕmbeñjing anglurug ing nagarêng Daha měne istanisun yayi amaguta ing těgal Bobot-Sāri.
- 15a. Sukha matiâjurit nging ¹⁹) wĕwĕkasisun yayi karia sira kawĕlas-harşa tungkulĕn anakira nini ratna Kesari yan tinawan maring Maja-Pahit sang liningan asmu kapĕnĕtan ndan lingirâris asmu-smu luh aduh katuhone pun Harṣa-Wijaya.
- 15b. Lali uni duk ²⁰) ing kawlas-hyun ingurip dera kakâji bhayêki atur solah ing pāpaka ²¹) tinut sapriya lan sang wanarī amuhara ²²) pati kaya tan arĕp agĕsang manira un-sah umiring aji yadyastun kawawa ring Yamani lĕwih yan amanggih swarga.
- 16a. Ndan rāden dewī wāspanirādrēs angasapta rawongira samānangis muwah sakweh ing sang para biny-aji.
- 16b. Kinayuh de çrī pramiçwarī sirânakira aduh jīwanisun nini lagi anom sira amanggih wisti.
- 17a. Sumahur rāden dewī srēt ning swara kaslék de ning tangis lwir atruh madhu drawa duh sampun sirēbu mangkanāpan iṣṭa manira tan-sah umiring saparanira dyastun kalēbw ing rorawa bhāge si malih yan amanggih sadyuh sira pramiçwarī ĕnti wĕlasira.
- 17b. Ndan sira Puṣparaçmi liwat wirangira tan sinipi denirângrungu twan mantrī andagêng sang nātha lana ingucap tan asthitîng laku de ning wong jro purī lwir tan ing rat kakṣi dady awĕtu tangis drĕs ning wāspanirângrawayan kaya sukha yan angĕmasy antaka.

18a. Wr' ing sĕmu çrī pāduka çorī wus karasêng twas larane twan Pusparaçmi anging 22) norâdrĕwe rasa ning ati.

18b. Pan tuhu reh ing nareçwarī dharma ginung tan āpty anasar laku amrih siddha muwah walnya warāpsari.

19a. Wet ning çuddha ning ati dady awĕtu wacana amanis duh anakisun Puṣparaçmi wus wruh isun ri kalaranira nini sampun anggung wingit pan tan adrĕwe rasêng twasisun ing sira den tumulus sihta angangkĕn ibu risun asanak lan pun ratna Kesari.

19b. Měne yan isun mati lan nini ratna Kesari anut līnanira sang nātha karia sira tuhan swastha langgěng amukti sang liningan aněmbah tan pangling pan kaslěk ing wāspa karuṇa sakweh ing wong jro angrungu sama alarânangis ndan lingira çrī narendra ²⁴).

20a. Duh ajânangis ²⁵) pan krama ning dadi tan lana ring urip atĕmahan pati wali(k) kang pinrih siddha ning kāpti.

20b. Wus marěm tangis ing wong purī tan kawarṇaa solahira çrī bhūpati kawuwusa sang anêng Maja-Pahit.

21a. Wontěn ing jro pura alunggw' ing bale dantângrawit twan Puṣpawatī tan-sah riningring pinacuh-pacuh wĕtu ning nādârum kadi atruh madhu gĕndis duh bhayêki uny antuk ing hyang amutĕr madhu-pasir amiṇḍa ri rumtâtmajīwa marma ning aayu tanpa upamā.

21b. Pan ndi nggona ning olih angulatana dyah ayu lèwih kaya sira pangeran yadyan midèrîng saptadwīpânukuha ²⁶) salwa ning jagat masâmanggiha malih yadyastun pingsasra ajanma ²⁷) tan-sah sira angawulakĕnêngsun sadenirângreha masâdrĕwya rasa.

22a. Mesĕm sira twan Puṣpawatī duh niṣkāraṇa ujar ing añjaring weni ndi bhramara tan pamaly apet manis.

22b. Pan masa lalita ring sāri yan sampun lewas tur tan amwati rum masamangun harṣa sumbaly angririwegi.

23a. Balikan isun puniki liwat derâmiutang ²⁸) urip tan wruh sahurakčna anging ²⁹) iṣṭanisun anut solah ing aniwī saderângreha tan malya' kāpti duh sampun liwat derâmumuluh anging malih sang putring Malayu ayu lèwih anulus suguṇa ³⁰) wīrya.

23b. Sěděng rowang ing amukti atut makardhanāreçwari mesěm sang kadi Smara sarwy aměku! angaras aduh çaya bişângucap-ucap kapo sang ayu iki taha mangkana isun mirah yadya pindôlih 31) ratna puṣpita masa liněwiha kaya sira pangeran.

24a. Pawonganira sukhângapi angling ken Bayan aduh sĕdĕng tuhu pan sanak amirwa tur rowang ing kawlas-sih.

24b. Mesem ken Sanggit kāmakara yan anêng awak angde sih ing kakung po si yan tan ana tan-wun tinambang mélik.

- 25a. Apan tan pati-pati reh ing sang aněmu sih ing swāmī yan tan pakāryêng kuna prih ning amūjā Smara norêng 32) asanak marma ning sih ken Pasiran anahuri duh tuhu kaya ujarirêku wyakti malih tan kěnêng apunggung amalar sih sumbali anggawe lara.
- 25b. Sama gumuyu sakweh ing marék anujw ing ati tan-dwa pun Rāgânurida prāpti měnděk awot sěkar matur ing sang apěkik yan sirâdhipati anêng yawi angatěr pun patih ing Tatar sang inaturan asmu garjita tumurun aris sarwya amběciki wastra.
- 26a. Sūtra rāgen bwat saka lor arja minas drawa anungkēlang duhung alandeyan çyāma rinajasêng mas ādi.
- 26b. Měnggěp derâsuwěng pěpělik lagy amalampah kiněmbangan de ning rabi lah ta sirângěmbanganêsun rari.
- 27a. Malar měne katon abagus sang dyah tutut angěmbangi sumanasa pětak ³³) lagi winalat churigā siniram ing er-gulo mar mrik mangkin amuwuhi pěkik amalampah sinangon sěpah sang dyah anginang wus tinarimêng wajâněhěr angaras lah kantuna tuhan.
- 27b. Mangkêngsun amit mijil tur lumampah lagy anolih-nolih pariwārânêng harşa amawa paṭāraṇa lante mas tuhu ādi pun kĕmbar ing uri ambakta kalih-kalihan kumram rinĕnggêng ratnâdi prāptîng bacingah alungguh ĕb ning açokânayung asĕhĕn sĕkar.
- 28a. Punang marěk atata ndan pun patih ing Tatar čnti gawokipun tumingal ing warnanira raāden mantrī.
- 28b. Pan tuhu kadi tan ing rat pangrasânêng³⁴) citta bhaya hyang Atanu ndadi rājaputra sugunānom apěkik.
- 29a. Ndan sira kryan adhipati matur sahâwot sāri puniki pun patih ing Tatar kinen dera sang nātha marĕka ri jĕng hyang pakanira sang inaturan angling asĕng smita kapan çrī narendra prāpti kang utusan awot santun matur aris pukulun mben ikâpañjang.
- 29b. Mangke wus wonten ing Jung-Galuh sampun akukuṭa lor ikang tegal Bobot-Sekar sampun çīrṇa linurah punang deça tepi siring ing Canggu don ing manira kinen mareka ing kapan pukulun pakanira lumurug ing Memenang 35) kaya bilala sira çrī narendra.
- 30a. Angati-atyakĕna jurit amrih amakayakĕna pukulun ri jĕng pakanira anging den tumulus sih.
- 30b. Kaya ujarirâdhipati nguni yan wus labdhagati sirâweh sang putrîng Měměnang ³⁵) punika kang pinasti.
- 31a. Asĕng smita twan mantrī yan angucapa ring ati duh tuhu kapo tan wruh kumapakṣândungkap luhung arĕp ing sang rājaputrī lwir nglung ing çikharī 36) mangke atinggal jambatan āpty amilĕt

çītaraçmi tan-wun atĕmahan luru tan wr' îng wiṣṭi nahan pangrasanirêng twas.

31b. Matura sirêng nṛpati masêngsun angowahi malih sojare uwâdhipati kaarĕpingsun ³⁷) mangke mangkata ĕmbeñjing ndan sirâdhipati matur aris awot sĕkar tuhw ³⁸) atut pukulun punang bala kabeh sampun atiyang samâpti atoh jīwa ring payuddhan.

32a. Iṣṭi manira dewa punang sañjatêng Tatar saking lor pukulun punang wong Madhura saking dakṣiṇa mijil.

32b. Pakanira dewa saka wetan pukulun depun eñjing-eñjing mëne parëng mëtu anêng těgal Bobot-Sāri.

33a. Anut isun ujarirêku lah ta ki apatih pamatura ring çrī narendra ³⁹) depun eñjing mijila ring těgal Bobot-Sāri kang utusan aněmbah tur amit çīghra ndatan kawarnêng awan wus prāpti matur ing nṛpati sojar sang apěkik sukha sira çrī narendra ³⁹).

33b. Ndan sira rāden mantrī rame angingon-ingoni bala sama asukhan-sukhan anadah sirêng yawa lawan sirâdhipati mwang sakadehanira tan kari umwang swara ning tatabuhan gong gĕnding gubar abarung lawan surak aganti yaya karungu eng wiyat.

34a. Lwir guntur sĕkul ulam tan pĕgat punang lalawuh sārah drawiṇa lumindih brĕm tampo kilang arak pangasih.

34b. Énti sukha ning bala prawīrāmětwakěn sanggupnyâtri aněda gagamanipun solahnya tuhw angrěsy ati.

35a. Énty harşanira twan mantrī malah lingsir hyang rawi lingira ka rangga karia den rame anginum ajakěn sanakirêki lan uwâdhipati pan kayângělu isun ken rangga mesěm awot sāri pun Gajah-Pagon gumuyu sěděng po si yan mantuka pakanira.

35b. Pan těmbe ning amanggih paparotan sarwa-lěwih atut winědar manawa cicir sama gumuyu sakweh ing angrungu ndan sang lwir Smara mesěm něhěr lumaris añjugjug maring salu wetan twan Dara-Pětak katěmw ⁴⁰) ing madhe těngah alinggih měnggěp lagy angracik gandha.

36a. Wastranira alus bot lor asiñjang tĕpus baguna 41) amanggala taluki dadu arja rinajasêng rukmi.

36b. Tumungkul lagi talun non ndi ⁴²) patuh embéh ayu teja ning carma kuning ⁴³) kinasut ing kukus ing dhūpa mar mrik.

37a. Wadanânrang çītaraçmi kāwran ing himânipis remânda-anda mlětuk tinrang ⁴⁴) ing dosa ⁴⁵) lan měnur ěnty harşanira twan mantrī tumingal ⁴⁶) těkâlungguh sumanding angayuh těngah sawacanârum lah si ausan ⁴⁷) derângracik gandha twan Dara-Pětak minge asmu maras.

- 37b. Anampik lungayan tumurun arep lungaa 48) twan mantri harşânggameli hasta ih marîng endi sira dewârep angarenana bhrānta tur ingemban munggah ing jinem mrik mar anangis raāden dewī winahan nādânrang juruh masku rari sampun acungking pangeran.
- 38a. Tumuly atangkĕb punang samir sang dyah angĕsah winawêng kisapum ingupuk-upuk linali-lali ing raçmi.
- 38b. Sampun dahat denirânangis 49) ātmajīwita 50) mēne lamun isun mati tangisana layonisun dyah ari.
- 39a. Něhěr angaras aris aningsěty aměkul mangkin çaya anggagatgagat smara hastanirángrawega(h) amrih sandhi ning tapih sarwi anglambang dadakan aris swarárum yayánrang gula wuluh akon tan marasêng gati sang dyah epuh kanglihan ndatan polih atulak.
- 39b. Sah ning siñjang sumar mrik arum madhyāngga lunggah ⁵¹) aros sang amalat smara harṣa anarin ⁵²) syuh rĕmpuh sang dyah tan mary anganini aŭakar lungid ing nakha wus çīrṇa rĕmpuh twan mantrī tan dhāraṇângrĕti kāpti pamrat ing awuru anitihi lumaja ⁵³) tang astra smara.
- 40a. Sampun kawawêng paturon sang dyah angaduh mar mūr-cchânglih sakit ing saraçmi dres ning çwanitângraktani ⁵⁴) tapih.
- 40b. Dadi kapati sang amalat ⁵⁵) gipih angluwari gati anambut amawêng kisapwan asarâkon anglilir.
- 41a. Tolihèn isun dyah ari sampun dahat alalis paran polahanisun kari bhrānti sarwi anggagap těngran sang dyah wus mātrânglilir pinapag ing wacana mrik ⁵⁶) siniñjangan aris tur inajum ⁵⁷) wra ning weṇingèmban maring pagandhan prāpta sirèna atur toya siram.
- 41b. Wusirâsiram kalih sampun sinalinan rapi wus ginandha binurat mrik mar arjâhyas paparémpwan sang dyah ingémban maring pamréman néhér ingaras aris lah kantuna sirâtmajīwa mangkêngsun amit néhér sinangon sépah sang dyah asmu réngu minge atulak.
- 42a. Sinrèng winidhi tutut sang strī lagi tinarimêng lati něhěr amali-maly angaras lah kantunêngsun mijil ⁵⁸).
- 42b. Sarwi añjumput sĕdah ing clor kuning tur lumaku lagi anolih-nolih ndan kocapa ken rangga anêng yawi.
- 43a. Meh surup ing hyang rawi awusan anginum ndan sirâdhipati wus mantuk prāpta ring pasanggrahan muwah mangke amigajihi ⁵⁹) balanipun ken rangga wontěn ing wiyos pingrwa lawan sanakipun kañcit prāpti sira sang abagus lagy alinggih anêng sor ing pinda-pinda.
- 43b. Asmu susah patap nikang rema mangkyâměkiki ken rangga mesěm tur aněmbah bhaya sāra tuhu denira angělu uni malah acum

asmu guyu sang inaturan ken Nambi mesem sarwy angling de ning kumbang ⁶⁰) punikâsmu luru katrāsan angaras sumanasa ⁶¹).

44a. Pun Gajah-Pagon anahuri ⁶²) aduh tuhu kangelan punang pěcuk pan těmbyâněmu mīnâgung anêng bot rawi.

44b. Tur endah po si sěděng mangke amrati kung gumuyu wongira angapi sang lwir Smara mesěm sarwy angling aris.

45a. Ka rangga sira ĕmbeñjing atitingkah lampah ing bala lawan pidudukĕn mangke jujulukingsun ken ranggâwot santun ndan sira rādyan wus angluwari tangkilan mantuk ken ranggânêng yawa atingkah pasĕlang mangkyâmiduduk munya ng gĕnding gong umung tan paparungwan.

45b. Sawengi ramyâpapali sakuwu-kuwu atri punang bala asukhan-sukhan udan twan Harşa-Wijaya aguling ing dewy Andara-Jingga kady amungpung polah ing salulut yaya tinuru-turu de ning tabéhtabéhan gumuruh anèng yawi tumiba ng ghaṭita ⁶³) sapta.

46a. Kady anggyatakěna wijil ing bala prawīra sama mětw ing lěbuh atiyang sañjatâsurak awanti-wanti.

46b. Awor swara ning kuda angrik mwang ⁶¹) pangrégung ikang hasti lwir kady anangi sang apulang raras tumuly atangi.

47a. Wusirâdus mara ing sira dewī Puspawatī pan lagy aguling ing lalangwan sang kadi Smara prāptâningkab gubah sarwy angalapi kēmul saha wacanâris balubuh dahat kapo sira lah ta atangia gandhaněn isun něhěr sinungkěman tur ingaras-aras.

47b. Kagyat raāden dewī anampik hastâněhěr atangi asmu ewa angrěngoni paran gawenira prāpta durung bosěn rika sira ring salu wetan mesěm sang lwir Smarâněhěr angaras duh çaya canggih kapo sirâtmajīwa taha mangkana rěko isun mirah.

48a. Yadyan arabia suputrī ayu-ayu masa kaya sira dyah ari pinakâtmajīwa lingga ning urip.

48b. Mangkêngsun amit mangkatâyuddhâmalar ana sihan ing hyang měne sirâtětěmua lawan arinirêki.

49a. Lah gandhaněn ingsun pukulun sang dyah mesěm angling aris ka Bayan glis pametana gandha iringsun ken Bayan prāptâtur wangi ring cucupu rukmi sampunirâgandha mrik mar tumuly ahyas alañcingan gringsing udayana alus arjâsumping mas tiningkah sumanasa.

49b. Pinattrayuddhângrawit pinatik ing mirah ādi sinawung mandalika ⁶⁵) sumar mrik siniram ing jĕbad arjânting-antingira Brahmawiṣṇu bĕlĕngkĕr mas ādi pinatik ing nawaratna murub apinggĕl kaṇa kalih lan kĕmitan aly-ali mirah kalawan wedūrya.

- 50a. Abapang taluki ijo akarambalangan angrawit kinitir-kitir kumram pinatik ing nawaratnâdi.
- 50b. Patap ning rema aměkiki mrěngěs ning latya lwir angěmu madhu gěndis waja dumanta wahw atungtung randi.
- 51a. Ñěñěr ing driyâmanis lwir kocaka juruh tuhw angani ati ning akung ⁶⁰) nora yan tan kagěma susah manah ing mulat atěmahan luluh wyakti yan panarīranira sang hyang Manobhawa twan Puṣpawatī ěnty harṣanira mulat ing laki yaya mukṣa měr eng tawang.
- 51b. Lingira sang apěkik lah karia jīwanisun rari sangonana sěpah mangke manira pangeran pan ewěh ing ajurit manawa pějah makasangua ning andungkap lěwih pan sira dewastrī patibrata satyêng kakung sang dyah ěnti marma maras eng ⁶⁷) dalěm twas.
- 52a. Ndatan asari anginang tinarimèng waja angaras-aras něhěr mijil sumělang lagi anolih-nolih.
- 52b. Sang kantun sipi ĕla-ĕla asmu mangu tan wruh wĕtuan ing luh ken Bayan angucap sampun dewa anangis.
- 53a. Pan ila-ilêng ajurit tinangisan ing istrī walik pangeran līlākěna prih siddha ning ayuddha sirêña matur aris singgih sature ken Bayan kajar ing tutur ing trikāya pariçuddha iniṣty amrih jaya ning kakung sang inaturan harṣângusapi wāspa.
- 53b. Ndan sira rāden mantrī sampun prāpting pangastryan ⁶⁸) kapanggih wongira samāngadang pan wus asuwyātiyang umwang swara ning taběh-taběhan uni ning gubar bherī kumusuh awor lawan surak amlingi karṇa lan pangrik ning turangga mwang hastī angrěgung anrěng amětta.
- 54a. Punang lumakw ing harşâpañji Amarājaya pun Jaran-Waha lan pun Kěbo-Bungalan Kěbo-Nabrang tan kari.
- 54b. Sama anunggang kuda açrī pinayungan ketas wilis tan-sah pangawinipun tuhu yan kakartalêng jurit.
- 55a. Balanyakeh sumrèg ing ayun tanpa ingan ⁶⁹) kweh ing bèdil kalawan tulup suligi ugari mwang umban ndan pun Gajah-Pagon lan ken Sora wus munggw ing wāhanaçrī pinayungan wong ⁷⁰) singhajaya gumrèh ing harṣa lawan wong bhayangkara saha watang murub bhinūṣaṇan mas.
- 55b. Raranggane kasilir mlěcut kinombalan ⁷¹) bang angrawit ndan ken rangga lan ken Nambi wus munggw ing turangga pinayungan sahâpangawin tan-sah kang wong jayasāri wong rajasa samâsikĕp papan rangin tinrap bang jĕmbul cinitra ing mas ādi kumlab pĕdangnya liniga ⁷²).
 - 56a. Sira twan mantri sampun munggw ing kuda jamus pinalanan

mas murub pinatik ing çoçoca kumram yayêng tulis.

56b. Sopacāra tinut ing jong kēmbar alangu lar ing ali kumlab tiněpi-těping ⁷³) sūtra rakta sinujing rukmi.

57a. Saha jujulukirèng ayun lan dhwaja kumlab tinulis hyang Hari mungguh ring pundak ing khagendrànglayang anèng rèmèng kady angrik sinilir ing anila lwir angajarakèna çīrṇaa ning çatru punang watang aewon ingèmasan giniñjring kumram kinambalan rakta.

57b. Sumrèg lumampah anèng ayun punang wong sinèlir prasama Kèling ⁷⁴) kaparcayèng jurit lwir kinombalan wéhang nika mwang dada tangan suku wok bris ury eng kanin nikêng jajârujit lwir tinambalan yaya běntar rěměk rinakut tuhu kabhinna-bhinna kadi dănawa.

58a. Ndan wong biněcik anom-anom wayahipun kaparěk ing raáden mantri sama tumambirang apěkik-pěkik.

58b. Tur sampun sami tamèng ⁷⁵) gati tuhu yan titik nagari pan anak wasi ring dangu denira raāden mantrī.

59a. Guměrěh ing kanan keri punang wong amagěr sári parise tinanggalan mas kinombalan ⁷⁶) bang pětak kumědap-ědap tang pědang ingunus dumilah lwir tatit ndan sirárya Siddhi sampun munggw ing hasti lumakw ing pungkur pan sampun prathama ing ynddha pinakanggarakṣā.

59b. Jujuluke pinanding ayun tinut ing jong kuning saha bala kumusuh riniwèg ing tameng abuntal tinèpi-tèping rukmi kumèñar népuhi sèng ing rawi tang ⁷⁷) dukduk tinèba-tèba ing mas ādi pinucakan mani(k) ken Pédang ring uri sampun munggah ing sāmaja.

- 60a. Saha pangawin pinanding harsa pinayungan lumindih balanyangiring ndan sira Dangdi samanunggang hasti.
- 60b. Pinayungan kétas ijo saha jujuluk sumrég balanyakeh angiring saha sanjata tuhu angrésy ati.
- 61a Lwir giridahana palaku lampah ing balandon jurit awatara sawarūthi ⁷⁸) umwang gumuruh swara ning tatabuhan mahasāra gong gending gubar bherī lan tuwung mwang tang cangkhangrik tinyup kadi gereh pawaka kumutug klab ning tatu ndan atur wahwas ning watang
- 61b Ramya ning surak kadi këtug lan ⁷⁹) glëdëg ing bëdil sawang gëlap atarung krëcik ing watang awor lawan krëbët ing kantar rangin asunban sakisik ing çarādri katunu tan kacaritèng ĕnu sampun prāpting tēgal Bobot-Santun ky adhipati wus prāpta saking dakṣiṇa.
- 62a Ingiring de ning para mantri saking Madhura sasañjatápěnuh kumlab tang tunggul taběh-taběhan mmy atri.

- 62b. Ndan sang nātha ring Tatar sampan mijil ing kuta saking lor lumaku kweh ing bala sumahab lwir jaladhy angalih.
- 63a. Duk prāpting těgal Bobot-Santun esuk sampun samangdam glar ndan kawarnaa çrī narendra ing Méménang ⁸⁰) dawuh sapta atangi wusirāsnānādehaçu ldha rī swatanu dadi karasèng twas çīrna ning jyoti rasa ⁸¹) dūta ning antaka prāpti emběh çūra çrī narendra ⁸²).
- 63b. Tumuli siráhyas akampuh pétak alus wédihanirárjámarémpu(h) anungkélang kris alandeyan manik toya ingénias ádi anguwah karnásumpang campaka pétak *¹) jinébad mrik arum anting-anting kostubha sumunu tuhu agri derágélung kékélingan.
- 64
a Urṇā $^{\rm s}$) ratnādi bhūgaçrīnira $^{\rm s}$) sumunu apinggēl kaņa apas prāṇi ali-ali bang ijo roro sisih
- 64b. Arjápadakásusun ⁸⁶) kalih riněnggéng nawaratnádi sumunu tang karambalangan tuhu lwir ratw ing tulis.
- 65a. Ndan çrî pâduka çorî ênti marasirêng ati tumingal mg sang prabhu ta ya ⁸⁶⁸) muksaámorêng tawang tan awaha matih dadi tang luh kumèmbèng ing aksi sakweh sang para biny-aji kapégan ing aliring ⁸⁷) twan ratna Kesarápan reh ing lagy anom amanggih lara.
- 65b. Wikan çrī narapati hetu ning samāmēm wingit mesēm sawacanārum duh yayi aywānggēng wuyung pan wus panitah ning Widhi mangke sēdēng po si punang wong Maja-Langu mārga ning mulih andungkap Çiwādhilaya **) punika kang ginung sang siddha putus ing kawirājya **).
- 60a. Çrī pramiçwarī ĕnty harsanira angrungu wacana sang aulun (**)
 lwir çaçāngka pūrņānīrna pētēng (mg **) atī
- 66b Anging 62) kang kari karaséng cuta tṛṣṇāṇirêng twan dewi ratna Kesari ketung pangamu-amunirèng (ng)uni.
- 67a Pangrasanirèng lagi tan lyan makatmajiwandraweni sing lèwih sesi ning puri ndan atur asana mahw anédéng asari anéng Kartuka lalu tan sih ing watasru dadi atémah lahru wet ning lagi anom atémahan luru wyakti tan pantuk de ning amalar.
- 67b Lingira çrī bhūpatī wus wruli isun laranira "; nini denipum ratna Kesari lah sampun ketung bhaya wus kāryaniréng kuna tinému malih apan tan kéna bimiwang anom atuha ") amanggih wisti lara pati ndan çrī pramiçwarī çīghra wus atémah līlā.
- 68a Sawacanāris sandīkanīra san anut tan-sah umiringa jēng aji yadyastun kawawa maring aweci
- 68b. Bhāge yan andungkapa lèwih malar ana gaŭjaran ing pêjah anut yukti satata cinintya ring jro ati

isun sumiwia çrī naranātha sukha sirâsung kēris ndan sakweh ing sang para biny-aji sama tan anârēp karia karasêng ati sih urpati mwang çrī pramiçwarī pan durung sirâsung lara.

69b. Ingaras-aras twan dewī denira çrī bhūpati karia ratna Kesaringku nini ātmajīwita pātakanira tungkulana masku yan tinawan maring Wilwa-Tikta ⁹⁶) sēdēng nggonanirâniwī apan wong lawu suguṇânom apĕkik anulus prawīrêng raṇa.

70a. Ndan sang lwir Ratih matur aris awot santun kaya lumuh pukulun manira yan katawan maring Maja-Pahit.

70b. Pira sukha ning kari agĕsang yan tinilar de ning yayah indung anging sun tumut saparanira bapâji.

71a. Gumuyu çrî bhūpati sarwy aměkul sawacanâmanis duh jîwanisun awědi wirang kapo sira sukha pějahânutêng rawit tur sinangon sěpah tumuli mětu duk prāptêng yawi wongira kapanggih kabeh sampun atiyang gong gěnding abarung tan paparungwan.

71b. Wus munggw ing liman sang aulun cinaranèng mas tuhw ādi agung aluhur kinèmbangan kombala pětak ⁹⁷) uni ning ghantânikâsrang ⁹⁸) angungkung tinut ing jong putih alangu sopacāra saha pangawin kumlab tang tunggul pětak arja tinulis manuk dewatā anglayang.

72a. Amor ing himânūkṣma tiněpi-těpîng kilat kang mantrī wṛddha umring supěnuh parěk ring çrī narapati.

72b. Ndan ken tumènggung Mṛgapati lumakw ing harsa kalawan ken démung samanunggang kuda rakta ingèmas ādi.

73a. Sama pinayungan randi rūpane tuhu angresy atí agung aluhur dédél ing netrásmu rengu jembutnyáwyang tékéng pipi godeg ati-ati romanyátéb pinacéng mas mekél-ekél tíbéng gigir gumrébég balanyéng ayun watang ingémas kumram kinombalan bang.

73b. Pun Kébo-Rubuh kalih kalawan ken Mahapati ken rangga lan ken kanuruhan wus sama munggw ing kuda sabalanya lumindih ing harsa udan sira kryan apatih sampun munggw ing waji pinalanan rukmi tinut ing payung saha jujuluk kweh ing balane tan paligaran.

74a. Råden äryånèng untatira çrī naranātha twan sirikan lawan raāden alu prasama anunggang hastī.

74b. Îngiring de ning bala mwang mantri araraman adhipaty aŭjuru sabala pënuh ranya saba surak atri.

75a. Kadi sagarangalih laku ning bala kagiri-giri mi ning tatabuhan gong gending angalun peleret cangkha andingi awor lan pangrik ning kuda hasti angregung gledeg ing bedil mwang surak lwir ombak kumutug anempuh parung kram ning sanjata remeng akilat.

75b. Wus prāpting tēgal Bobot-Santun wahu trang ing rawi çri narapati lagi anganti ri sor ing wāṇḍīra katon tang çatru sampun agēlar ibēk tang lurah lor wetan kidul lingira sang nāthānêng ĕudi nggone punang Harsa-Wijaya ken Mahāpati matur awot sĕkar

76a Punang lor iki sañjatèng Tatar lwir gunung atur réméng tang tunggul sakilat angédap wahwas ning astrálungid

76b. Sataběh-taběhan muny atri kadi kětug lan pangrik ning turangga hasti angrégung kaya gélap angrésy ati.

77a. Saking kidul ky adhipati ri ĕb ning kĕpuh winilet ing karamayatub tĕkêng şiti wra ⁹⁰) mēlung sabala supĕuuh kadi ¹⁰⁰) kingkara anon preta nica dusta kaçmala pangidēpnyēng çatru tĕka angrik agyāmrang amupuh tan-wun ĕnti tang çatru pinarawaça

77b. Kang ring ¹⁰¹) wetan puniki atur rob ning sagarādri kinasut de ning limut pawra ning dhwaja mwang tunggul kram ning sañjata lwir tajit angědap punang bala lumindih angalun pakrép ning watang tuhup bědil salas lwir unur tang wāhana knd' hāstī lumurug tan paligaran.

78a Sakweh ing prawira kang munggw ing wāhanātur wyāghrapati barwang singhānghrik anggēlur anon hasty améttánguling

78b. Pun Harsa-Wijaya munggw ing tengah pinayungan tuhw acri anunggang hasti aluhur cinarana ing mas ādi.

79a. Kadi bhāskaránēlēhi ¹⁰²) wahw angudayagiri āpti agya anīrnakēnāri ndan grī naranātha sukha angrungu dadi mahli ¹⁰²) kang buddhi gūrajāti ning satriya sēng ning netrāsmu ¹⁰-) rangdi iya njarīra dyastun pembuh malih n ra mātrēngsun wēdia

79b. Ken tuménggung Mrgapati lawan ken démung Wirasandhi asru umatur patik aji mangkyámaguta pun Harsa-Wijaya sanggenan-ipun yadin lwir wyāghra singhánunggu anganti guhānyānēda patik bhrángrohátakéra guna sakweh ing angrungu sukhágyápranga

80a Rakryan apatih matur aris mangke hyun patik ati paradhipati anjuru kang marép ing lor ajurit ¹⁰³).

80b. Kang mantri araraman malih marép kidul amagutèng pun adhipati ring Madhura kalawan bala thām

81a. Sakweh ing wong Kadiri raāden ārya lan putik aji mangke amaguta saŭjateng Maja-Langu pāduka bhattāra karia pukulun sakweh ing sang mantri weddha kang umiring manggut cri bhūpati tumuly agelar kang sañata tang be hl mwang tulop lumakw ing harsa

81b. Saha surak lumindih sang para mantry anom kweh rumuhu mwang ken tuménggung kalih kalawan ken démung limurng sanjatèng Maja-Pahit kumutng swara ning bédil mwang tulup suligi cacaban ¹⁰⁴) lwir warṣa rame apagut punang yuddha gong gĕnding gumuruh tan paparungwan.

82a. Ndan wong Kadiri çīghrāmuk rampak angiwung awatang sumuyug tumĕmpuh ing harṣa krĕcik ing wahwasnyâtri ¹⁰⁵).

82b. Tan-dwâsmu titih bubar sañjatêng Wilwa-Tiktâpan sinrĕng ingamuk tan poly' anangkul akeh punang angĕmasi.

83a. Kěbo-Bungalan kalih lan pun Kěbwânabrang asmu runtik tur marêng ayun saha balâsrang lumurug ramyâwětěh punang jurit kweh ing pějah ndatanpa wilangan 100) sang prawīrânrěng umusir yaça çūradharméng ayun kang pějah ndatan ketung atamběh muwah 107).

83b. Tan-dwâkeh angĕmasi mantrī Daha lan ing Maja-Pahit wontĕn ta sutanira sira kryan tumĕnggung aran Gagak-Wiruddha rūpanyâbĕsus kalih lawan anake ken dĕmang sama kakartalêng jurit bĕbrĕngose mahw agātra-gātra wilis 108) aran Bañak-Wīranāda.

84a. Tumandang kalih angiñcih watang maring harşa solahe tuhw angrésy ati smu brahmâtya réñcang acrèng lumiring.

84b. Singhámagut mangkyângĕmasi pun Kĕbwânabrang ĕnti runtikipun lan Kĕbo-Bungalan çīghra 109) tumandang kalih.

85a. Sama awatang ndatan gigu tuhu yan prakāçêng jurit tumuly apagut silih-tangkis adwan-dwan yuddha pun Gagak-Wiruddhânrĕng amatang pun Kěbo-Bungalan mangkyânanggul kontal punang watang winalĕs trus jajane rudhiranyânĕmbur aniba pĕjah surak ghūrṇita.

85b. Bañak-Wīranādāpulih ¹¹⁰) pun Kĕbwânabrang mapag aglis asuwyângadu kawanin midĕr amet chidra aongsyan silih-tangkis ken Bañak-Wīranāda rĕñcang ¹¹¹) tandangipun mangkyâsring amatang tan polih pun Kĕbo-Nabrang tuhu prathamêng jurit tumuly amalĕs amatang.

86a Trus jajanya těkêng lamungsir rahnyâlayanâniba pějah wrěg balanyâlayu mantry anom aky' ângěmasi 112).

86b. Ndan ken tumënggung Mṛgapati lawan ken děmang ěnti runtikipun tumingal ing sutane kalih angěmasi.

87a. Aglis tumandang maring ayun solahe tuhw angrésy ati angunda-unda watang netrâcrèng awélu bang ning mukha lwir arahup gétih kabhinna-bhinna lwir Kālāntaka kèmbar adhimantrī srang tumitih saha balânnık amrang angiwung kadi wah guntur saking parwata.

87b. Aewon kweh ing mati punang çawâtap atitip lan kud' hâstī tan ketung asmu titih ¹¹³) wong Wilwa-Tikta syuh bubar winaça sinrèng inamuk ken Sora apulih maring harşa sabala lumurug lan ken Nambi tumèmpuh ranıyârukĕt tang jurit apagut pada prawīra.

88a. Sang para mantrī munggw ing kuda sama wicitra tuhw açrī atangkis rangin saha pědang pinrangakěn lwir taṭit.

88b. Kang munggw ing sāmaja tamêng 114) yuddhângduk-dinuk lwir nāgâliwran ing awyati tang dukduk sing kĕna tan-dwângĕmasi.

89a. Surak awanti-wanti yaya karungw ing ¹¹⁵) awyati awor swara ning tatabuhan ramyârurĕk tang yuddha along-linongan silih-tindih tanpa gati ¹¹⁶) punang bĕdil mwang tulup kabĕt mangkin angrĕgut silih-kĕris amĕk-pinĕk ing pĕdang pan kadi amupung sang wīrêng rana.

89b. Akweh sang mantrī Kadiri pějah depun Gajah-Pagon kalih lan ken Lěmbu tan gigisin tandangnyâmuk inidran riněbut ¹¹⁷) de ning ari ndatan gingsir sing kaparag bubar syuh punang çawa atumpuk ěnti runtike rakryan tuměnggung Mṛgapati tumandang kalih ken děmang.

90a. Dinunung pun Gajah-Pagon lawan ken Lémbu sahâçabda tur anudingi iyâsu adhama ko tan-wun mati.

90b. Ken Sora kalih lan ken Nambi agyâtulung sakêringan kadulu dera tumĕnggung lan ken dĕmang glis awalik.

91a. Tija bhāgya ¹¹⁸) ko kapanggih pan satatêngsun ati-ati ngko katěmwîng ¹¹⁹) payuddhan mangkyâtakěra guṇa pamalěsamu autang sih ingurip de nṛpati ya ta sahurakěnêng ¹²⁰) jīwamu angěmasi pañcagating rorawa sang liningan mesěm něhěr angucap ¹²¹).

91b. Ih tuhu ujarira iku pamalés ing autang sih uni duk anèng Singhasāri ri ngko parachidra līnanira uṛpati çrī Kṛtanagari iya pūrwaka tinut runtik rakryan tumĕnggung bang ning akṣi dumilah kady alalatu ¹²²) agni tumuli aglis amatang ¹²³).

92a. Ken Sora tan gigu atangkis lagi amatang-winatang tan pantuk pan silih-tanggul punggél punang ¹²⁴) watang kalih.

92b. Kalih sama angunus kĕris midĕr aongsyan angukih prāṇâpan prathamêng pupuh tan kĕdap acrĕng lumiring.

93a. Kumlab tang pattrěm kengis lwir pawilétan ing taţit tuhu lwir Kāla wibhuh atanding lagy anawung laga karwângrěsakěn ati asuwe ndatan kawěnang rakryan tuměnggung sring ambabad anuduk ndatan polih ken Sora çīghra angrěgut kalih pada çūrasārêng yuddha.

93b. Ken tuměnggung Mṛgapati kasoran sinuduk tumuli trus jajanipun rudhiranyâlayana ¹²⁵) muñcar aniba kang surak umwang guměntus ken děmung ěnti runtikipun tumandang aglis ndan ken Nambi mangke amagut pantěs atangkis rangin saha pědang ingěmasan.

94a. Asrěng angukih prāṇa ken děmung sring amatang ken Nambi atangkis rangin mělécut ¹²ⁿ) anlěsěg anuduk aglis.

94b. Trus jajane ken děmang anibânuli pějah tang surak ¹²⁷) awanti-wanti lawan taběh-taběhannya muny atri.

95a. Rug tang sañjatêng Kadiri syuh larut tan panolih akeh mantrī kṣatriyângĕmasi donnyârĕs kagĕman tumon ri kadbhuta ning ari ^{127a}) abyuran ndatan wr' îng ungsi ¹²⁸) durga ning wanādri nggonnyânusup amrih urip tan ketung sih ning tuhannyêng (ng)uni asung dĕmak pupūrṇamān ¹²⁹).

95b Ndan sira kryan apatih kalawan ken Mahāpati makādi sira rāden ārya tumandang maring harşa erang tumon ing bala ajrih sawacanāsru ah paran karamu atinggal palagan dudu krama ning mantrī kṣatriya yan tan angungsir yaça çūra ring payuddhan.

96a. Apan ing (ng)uni tan lyan wus kalumra(h) ing jagat akīrting raṇa wong nagarêng Měměnang ¹³⁰) pinakāçrayêng jurit.

96b. Mangke punapa karanira kondur ing yuddha lalu eman tuhu vaçantêng dangu pinangléh awéding ari.

97a. Wyakti winarah sirêng ayu ri sojar ing aji punapa idéptéku kāla ning yuddha tang çatru yatika mārgantândungkap ¹³¹) lĕwih kaçūranta makapaměněripun ¹³²) swarga moksa lĕpas çūnyādi parama yêku tiněmu yan pĕjah ing raṇa apakayêng tuhan.

97b. Bhāge yan ana sihan ing hyang siddha jayêng ari sulabhâyaça wīrya pinanggih kottamanirêng rat yan hīnālayu wĕding ari tan-wun tang pāpa pinanggih duryaçêng rat punapa kāryanirêki pinakaulun denira çrī bhūpati wineh dĕmak pupūrṇamān.

98a. Manglie ta walik siddhakĕnâjñā çrī narendra tawuran ^{132a}) ing autang sih atoh jīwa sukha matiâjurit.

98b. Nahan ujarira kryan patih mwang rāden ārya kalawan ken Mahāpati sama sukha kweh ing balângapi ¹³³).

99a. Makādi sang para mantrī harṣa angrungu kadi tarulatā kalahrun walnu linawad ing jawuh egar denyânglung asĕmi 134) kadhīran agyāprang nambut gagamanipun saha surak gumuruh atri awor swara ning tatabuhan mwang bĕdil kumutug tan paparungwan.

99b. Sakweh ing parâdhimantrī kang munggw ing wāhana kud' hâstî samâruhun-ruhunan sabala gumuntur amuk rampak tan panoly' amrang angiwung rame patamběh ing yuddha muwah sing kaparag gĕmpung titih wong Maja-Langu akweh pĕjah atindih tan pangawĕr linurugan.

100a. Syuh larut bubar tan panolih kweh tiba keděk de ning rowangipun binwatan kadlıīran dera rakryan apatih.

100b. Lawan raaden arya sing ¹³⁵) apulih mantring Maja-Pahit tan-dwangemasi çirna synh prapta ring arep twan mantri.

94b. Trus jajane ken děmang anibânuli pějah tang surak ¹²⁷) awanti-wanti lawan taběh-taběhannya muny atri.

95a. Rug tang sañjatêng Kadiri syuh larut tan panolih akeh mantrī ksatriyângémasi donnyârés kagéman tumon ri kadbhuta ning ari ¹²⁷) abyuran ndatan wr' ing ungsi ¹²⁸) durga ning wanādri nggonnyânusup amrih urip tan ketung sih ning tuhannyêng (ng)uni asınıg děmak pupūrnamān ¹²⁹).

95b. Ndan sira kryan apatih kalawan ken Mahāpati makādi sira rāden ārya tumandang maring harşa erang tumon ing bala ajrih sawacanāsru ah paran karamu atinggal palagan dudu krama ning mantrī ksatriya van tan angungsir yaça çūra ring payuddhan.

96a. Apan ing (ng)uni tan lyan wus kalumra(h) ing jagat akīrting rana wong nagarêng Měměnang ¹³⁰) pinakāçrayêng jurit.

96h. Mangke punapa karanira kondur ing yuddha lalu eman tuhu vaçantèng dangu pinangléh awéding ari.

97a. Wyakti winarah sirêng ayu ri sojar ing aji punapa idéptéku kāla ning yuddha tang çatru yatika mārgantāndungkap ¹³¹) lēwih kaçūranta makapaměněripun ¹³²) swarga mokṣa lĕpas çūnyādi parama vêku tiněmu yan pějah ing raṇa apakayêng tuhan.

97b. Bhāge yan ana sihan ing hyang siddha jayêng ari sulabhâyaça wīrya pinanggih kottamanirêng rat yan hīnâlayu wĕding ari tan-wun tang pāpa pinanggih duryaçêng rat punapa kāryanirêki pinakaulun denira çrī bhūpati wineh dĕmak pupūrṇamān.

98a. Mangle ta walik siddhakĕnâjñā çrī narendra tawuran 1324) ing autang sih atoh jiwa sukha matiâjurit.

98b. Nahan ujarira kryan patih mwang rāden ārya kalawan ken Mahāpati sama sukha kweh ing balângapi ¹³³).

99a. Makādi sang para mantrī harṣa angrungu kadi tarulatā kalahrun wahu linawad ing jawuh egar denyânglung asĕmi ¹³⁴) kadhīran agyâprang nambat gagamanipun saha surak gumuruh atri awor swara ning tatabuhan mwang bĕdil kumutug tan paparungwan.

99b. Sakweh ing parâdhimantrī kang munggw ing wāhana kud' hâstī samāruhun-ruhunan sabala gumuntur amuk rampak tan panoly' amrang angiwung rame patambéh ing yuddha muwah sing kaparag gĕmpung titih wong Maja-Langu akweh pĕjah atindih tan pangawĕr linurugan.

100a. Syuh larut bubar tan panolih kweh tiba kedék de ning rowangipun binwatan kadhiran dera rakryan apatih.

100b. Lawan raaden ärya sing ¹⁹⁵) apulih mantring Maja-Pahit tan-dwângĕmasi çōrṇa syuh prāpta ring arĕp twan mantrī. 101a. Ken tangga asmu runtik kalawan sirârya Siddhi ken Pědang lan pun Lěmbu ken Dangdi prasama tumandang tinut ¹³⁶) denira rāden mantrī sumahab tang bala sělir marîng harşa rame tang yuddha lwir sāgara rob aněmpuh lambung ing gunung atri kumutug tan paligaran.

101b. Asuwyâprang ndatan gingsir umwang krĕbĕt ing rangin apagut lan krĕpuk ing kantar kryang ning pĕdang asimban amrang-pinrang agatik silih-arug arurĕk lagy amatang-winatang tan tinolih kweh ing mati de ning sang prawīrêng ayun silih-tindih ramyângguntur-ginunturan.

102a. Lwir bubul punang wasundhari de ning grěběg ing bala mangsé kondur mělěk tang lěbu awra dadya amětěngi.

102b. Ya ta marma ning yuddhâwor tan karuhan ¹⁹⁷) sāya lan ari aridu woyânuduk rowang lyan tang pati prang-prangi.

103a. Tanpa wilangan kweh ing paratra sawāhana kud' hâstī lumrah tang rah amanděli wělěk ning lěbu mawatang payuddhan malih kadi sāgara rudhira ghūrņitângalun de ning pangohan ing kud' hâstī aměkasi pati sukětnya tang rawis awatu-watu mastaka.

103b. Kweh ing wangke atap atumpuk mwang sirara ning kud' hâstī parwata durgati saha watu ridang wahwas ning sañjatâwra sumangkrah amuluh tingas ya tângdêwěh ing sang prawīrâmrih yaçêng jurit ndan ken Gajah-Wīrândaru ¹³⁸) asmu runtik amlěg kuda maring harsa ¹³⁹).

104a. Rūpane tuhu angrésy ati pamulw 110) asmu jamus pantés asikėp rangin cinitrêng mas pědangnyákram rinukmi.

104b. Çocanyâcrĕng galak amanis pantĕs anakira Mahişa-Rubuh kalih kalawan anake pun Mahāpati.

105a. Lěmbu-Wīrāntakâranipun rūpane ¹⁴¹) akung raspati pamulw ajēnar amanis samāsikēp dadap ken Pědang lan ken Dangdi agyāmagut asuwe atanding kaprawīran tan-dwa kawēnang Lěmbu-Wīrāntaka denira ken Pědang Gajah-Wīrāndaru asmu kabangan.

105b. Tumuli ambabad anuduk ken Dangdi luput inungsi solahe pantés aramping malés anuduk trus jajane sira Gajah-Wīrândaru aniba pějah saking turangga rame kang surak awanti-wanti awor lan tatabuhan ken Mahisa-Rubuh aglis tumandang.

106a. Kalih lawan ken Mahāpati maring ayun solah asmu tan gigu tumingal ing sutane kalih angemasi.

106b. Sama anunggang liman karwangunda dukduk ingemasan apucak manik sumunu ¹³²) anepuhi seng ing rawi.

107a. Ndan sira ārya Siddhi amapag ken Mahāpati pun Gajah-

Pagon harsa mulat ing pun Kébo-Rubuh tumuli angunus kéris agyamagut dinuk saking hasti ndatan gindal aglis rinangkal tang hasti pinrang tan-dwa pégat gulunipun Mahisa-Rubuh rahnyamulakan.

107b. Aniba saking hasti ndan muwah ken Mahāpati asuwyāprang angadu kawanin pan tuhu prathamèng ¹⁴³) yuddha sirārya Siddhi luput dinuk amalès angduk saking sāmaja angĕne prāṇa ken Mahāpati rudhiranyānēmbur aniba pējah ri ūrdha ning sāmaja.

108a. Kang surak tan paparungon bubar alayu wong Kadiri rakryan apatih maring harsa lawan anake kalih.

108b. Sang atuhāran rangga Sucitrārinipun Citragati arane kalih wahu tumambirang apēkik-pēkik.

100a. Sama anunggang wājī rakta pinalanan ring mas ādi ndan sira rakryan apatih munggw ing kuda pētak ¹¹⁴) bhinūṣaṇan tuhw adhikāra yayêng tulis maring harṣa ndatan kewran asmu mingis anon kadbhuta nikang çatru kumutug kadi agni angasut amarawaça.

109b. Lawan anake kalih tan linggar ndatan gigisin riněbut de ning çatru sing kapapag çīrņa kawĕnang tuhu patih amangku bhūmi ndan ken rangga Wĕnang ĕnty harşanipun tumingal ing rakryan apatih aglis tumandang lawan ken Lĕmbu katigapañji Amarājaya

110a. Sama asikép dadap munggw ing wājī ken rangga Sucitra apagut lawan ken Lémbu-Péténg sama çüréng jurit.

110b Ken Citragati tan doh lawan sanakipun mangkyâtanding lawan pun paōji Marājaya kalih prathamêng gati.

111a Asuwyângadu kawanin udatan kuciwa kalih ndan sira kryan patih. Mundarang apapag lan ken rangga Wénang tuhu sama pratyaksêng pupuh ken ranggángucap asmu guyu ah panglampwa tiwasnu nguni tan wruh ing apus dudu krama ning patih pan tan wr' ing lokika deya

111b Mesem rakryan apatih ih atut njarinu mongkono pan tan wruh ing adhyātmika dudu kang wong Memenang ¹⁴⁵) tan wruh ing apus pan wruh nguni duk sira prāptātur bhakti anungkul malakw ingurip angasy'-asih don ing sinambhrameng ayu anging ¹⁴⁶) keşti anut ing kaçūrabratan

112a. Pan ling ning aji gunugon yadur çesa ning ripir amalaku ingurip wénang (ng mpādhīta ¹¹⁷) sinambhramêng sih.

112b. Auging ¹⁴⁸) mangke denirâmalik lah sukhéngsun sirámukting ¹⁴⁸) atrabhukti tinému phalanira nguny atur bhakti

113a. Nging ¹⁴⁹) istanisun iki wus warég ing wibhogádi ápti mantuking muktipada ken ranggásmu guyu duh taha mangkana ujar ing kabutuh tiwase linéwih sang liningan runtik tumuly aprang silihukih kudaniráwunděran ken patih anuduk asring ambabad.

113b. Ken rangga Wénang atangkis luput pinrih ingungsi tuhu prathaméng pupuh amalés mangke anuduk trus jajane ken apatih rudhiranya alayana mijil sumémbur anuly anibâtékên rangin atutur awan ing antaka tan-dwa péjah punang surak ghūrnita.

114a. Ndan ken rangga Sucitra lawan sanake pun Citragati sampun angèmasi antaka kalih sucraméng jurit.

114b. Denipun pañji Amarājaya ken Lémbu çīrņa sabalanipun sumyok punang surak tabě-taběhannyátri.

115a. Raāden āryâsmu runtik mulat i bala luyuk ¹⁵⁰) ajrih tumandang maring harsa lan rāden mantry alu lan twan sirikan katrīņi sama munggw ing hastī tuhw atur Wirātātmaja Çweta Uttara ¹⁵¹) Çangkhâçrī samāngunda-unda dukduk sabalātri kumusuh angamuk rampak.

115b. Kondur wong ing Maja-Pahit asnu kangelan wet ning asuwyâprang winahan kawanin dera râden ârya mwang sang para ksatriyânrêng lumurug kweh ing pějah ndatanpa wilangan syuh çīrṇa malayw atindih-tindih tiba keděk ing rowang anâñjrit angaduh ginalah pinrang.

116a. Kadungkap pranahira rāden Harşa-Wijaya angadēg luhur ing hastī cinarana kumram de ning mas ādi.

116b. Asmu brahmâtya mulat ing baláwrég layu kataréng séng ning netrâsmu randi sumirat mindér lwir klab ning tatit.

117a. Tumulya amlěg hasti sumuyug kang wong sinčlir kadbhuta tandangnya tan panolih sama kawigaran hyun-hyun mangke denyángěmbari amuk saking kanan keri angasut rame punang yuddha arurěk awor aprang-pinrang ing pědang silih-kris tuhu tan pangeman iiwa.

117b. Raāden alu kalih lan twan sirikan tumandang aglis akweh mantring Maja-Pahit paratra denira kang amběkěli wong sinélir dinuk saking liman ndan råden Wijaya harsa tumingal tumandang aglis sarwy angunda dukduk ri rěngga ning hasty agung lwir Erāwaṇa.

118a. Pantës sasolahirangrësi ati ning mulat tuhu lwir hyang Jagatpati arëp ri syuhan ing detya Tripuri ¹⁵²).

118b. Rāden alu lawan twan sirikan tau jrih mangkyanduk kalih saking kanan keri ndatan kewran sira rāden mantrī.

119a. Winalés dinuk kalih péjah ndatan panganini ráden árya runtik tumingal tumandang maring harsa énty harsanira ráden mantrī amapag sawacan'iris duh sampun deránglampw ayuddhápan wus kalébw mg gélar kadi pira tan wruh mahli isun iniy antang piwa

- 119b. Yan sirârĕp aurip matura ri jĕng nṛpati ¹⁵³) isun mĕne āpty amalĕsa sih srĕngĕn rāden ārya sahâçabda tur anudingi ih dudu kang wong Kadiri yan samakĕnêng Wilwa-Tiktâpan wyakti kṣatriyângasu tan tus ning luhung uni ni Ndok mangkyângwījakĕna.
- 120a. Donmw arep anungkul atur sembah tan mangkana sira sang aulun sapady anungkula sukhângemasi pati.
- 120b. Twan mantry asmu kabangan tumuly aprang angduk-dinuk saking rěngga ¹⁵¹) ning hasti tuhu widagdha ndatan kěna kalih.
- 121a. Ndan rāden āryāmatitis angduk olih sārathinira rāden Harṣa-Wijaya ĕnti ¹⁵⁵) brahmātyanira winalĕs dinuk angĕmasi kang anggeris limanira rāden ārya aglis kalih tumĕdun ing hastī sama anunggang kuda tuhw agrī cinaraṇa ri mas kumram.
- 121b. Kalih atangkis rangin saha pĕdang malyala rinukmi asuwyângadu kawanin silih-ukih chidra kudanira midĕr apapagan padânghrik angrĕñjak silih-sahut ¹⁵⁶) angrĕsakĕn mulat raāden āryâsring amrang angiwung ndatan polih tandangira kady añutan ¹⁵⁷).
- 122a. Sang pinrih ndatan kewran wyakti wruh ing gati tan tangkisira luyâramping ¹⁵⁸) anuduk amalés mangkyâmatitis.
- 122b. Luput atangkis rāden ārya trus jajanira rudhira sumēmbur aniba saking turangga atēkēn rangin.
- 123a. Balanira bubar çīrna syuh çesa nikang angĕmasi surak gumĕntus awanti ndatan paparungwan lawan swara ning tabĕhtabĕhan awor prabhāwa ning sang wīrêng raṇa ghūrṇitêng jagat awalikan rwab ing jaladhi kuwung-kuwung aliwĕran saglapnya 1584) kumupak.
- 123b. Kumutug tang wasundhari molah lwir rěngat wet ning asuwyâgrah kadi prasanga giriçikhara rěbah kampita ng kayu-kaywan eng pārçwa rug de ning bāyubajrângalisyus nadī atěmah limut amětěngi lumra(h) ing digantarânawěngi teja ning hyang diwangkara.
- 124a. Ndan sakweh ikang parâdhipati añjuru ramyâprang (ng)uny apagut lan sañjatêng Tatar sampun çīrnângĕmasi.
- 124b. Mwang mantrī araraman punang marĕp kidul wus pĕjah de pun adhipati ring Madhura çīrṇa lan bala thāni.
- 125a. Wus ingaturan sang aulun yan rakryan apatih makādi sira rāden ārya lan sang parādhimantrī sampun samāngēmasi paratra sang inaturan tan aty auripāpan wus niccayêng twas nguni ri cīrṇa ning mantrī ayuddha hetu ning manah cuddha tan kasrēpan.
- 125b. Anging ¹⁵⁹) çrī narapati asĕng smita ring sang para mantrī wṛddha lah angapa iki derângrasanana de ning paradhimantrī ksatriya

çīrṇa wus angĕmasi sang para mantrī wṛddha 160) umatur aris singgih pukulun 161) iṣṭi ning patik aji matyânut kaçūrayuddhan.

126a. Wus tan bontěn rinasan malih pan sampun çīrṇa punang wangça wandhu punika tinut mantuk ing acintyajāti.

126b. Énti sukhanira çrī narendra angrungu anuly aglis munggah ing hastī sakweh ing sang mantrī wṛddha 162) umiring.

127a. Aglis prāptêng madhya ning payuddhan smu kanggěk punang wong Wilwa-Tiktândulu ri prāptinira çrī narendra tunnuly akukud anging ¹⁶³) tan saking awĕdi amaguta ring payuddhan wet ning kabhaktinyêng (ng)uni sira pangasthūlan ing jagat twan Harṣa-Wijaya asmu keměngan.

127b. Ĕnti własirêng ati ketung pamumūle çrī bhūpati liwat derâmiutang ¹⁶⁴) sih kaya tan atut denira mangkyâmějahi nging ¹⁶⁵) kagugu malih lara wirangira liwat ¹⁶⁶) līnanira çrī nṛpati ring Singhasantun ¹⁶⁷) marma ning dwalāyâpti ¹⁶⁸) pamrat ning sih lawan irang.

128a. Kaya sukha yan angemasi pati sapady amejahi sang wus bhinaktin tan wurung papapataka pinanggih.

128b. Ndan çrī bhūpati ĕnty harṣanira andulu çīghra amlég ¹⁶⁹) liman lumaris sukha sira yan twan mantry amĕjahi.

129a. Dady anon çrī bhūpati manuk saraga¹⁷⁰) çweta miběr ing gurdha akulilingan aris měr eng ambara mukṣêng tělěng ing wyati wruh çrī narapati makawanira mantuk ing acintyaçūnya tumuly anggělar yogasandhi¹⁷¹) pinuh ri sūkṣma ning jñāna muksa tan paměngan¹⁷²).

129b. Ya ta tinut mukṣa çrī narendra saking luhur ing hastī tan katĕngran ¹⁷³) de ning rat lakunira sang nātha tinut ing prabhāwâris gĕrĕhnya mandrâhrit mātrā-mātrângdadangu(k) ¹⁷⁴) kĕsĕh ning anila sumilir ¹⁷⁵) aris dady atĕmah mĕndung ¹⁷⁶) atruh riris sumar saha puṣpawarsa.

130a. Lan jĕnu kanaka sumar mrik saṭpadânut umung aliwran ing awyati saha kilat lumrâwrânêng dik widik.

130b. Kady angajarakěna sutrpti ¹⁷⁷) ning twas sang siddharěsiganêng awyati tumon kamahātmyanira nṛpati ¹⁷⁸).

131a. Ndan sakweh ing wong ring payuddhan enti gawoke tumon makādi rāden Wijaya sipi kāccaryan mulat ri mukṣanira crī bhūpati yan angucapa ring ati duh tuhu wijil ing lewih pan ing (ng)uni norâna ratu yan mangkana kang atilas asūkṣma crī narendra 179).

131b. Ndan sakweh ing sang mantrī wṛddha ¹⁸⁰) ĕnty harṣanirâningali mukṣanira sang nātha āpty agya tumutura sumrĕg sabalanirâ-

srang angamuk saha surak atri awor swara ning tatabuhan tumuli aglis pinagut de ning wong Maja-Pahit ramya wétéh punang yuddha.

132a. Ndatan pagati punang bědil watang tulup pan arurěk kang prang kadi nguni padâgyan-gyan samantring Kadiri.

132b. Yaya rĕñĕk ¹⁸¹) namuk anon dilah ning pajyut tan pangeman jīwâsulung-sulung amuk aliwran atindih-tindih.

133a. Sakadehanira twan Harṣa-Wijaya manggĕh tan gingsir dahat akukuh angĕmbari kang wong Mĕmĕnang ¹⁸²) prangnyâpralalu wyakti kadi sirarâking ¹⁸³) kabwing ¹⁸⁴) katub ing anila tumĕmpuh urub ning agni mangkin ujjwala kumutug embĕh kawigaran ing wong Wilwa-Tikta.

133b. Ndan ken rangga pun kanuruhan lawan ken manguri parèng prasamânèmpuh pun Gajah-Pagon kinèmbulan manggèh tan gumirisin ken Lèmbu-Pètèng ènti marmanipun tumingal aglis mangkyâtulung rame kang prang awor angalisus ken rangga lawan ken manguri wus pějah.

134a. Depun Lěmbu-Pětěng lawan pun Gajah-Pagun ken dhyakṣa kanuruhan kalih sampun pějah mantrī wṛddha 185) wus ĕnti.

134b. Sabalanya wiçīrṇa kang kari malayu tinut aky' ânĕmbah amalaku ginĕsang lyan tang mul' îng ¹⁸⁶) nagarī.

135a. Pating samburat tan wr' ing těmpuh akweh kang tumibêng jro ning parang atrějung pringgâhrit lyan tang malayu kaput ring ěndut waneh kang tiba kalěbw ing jro ning bangawan Canggu ¹⁸⁷) awělas punang wong Maja-Pahit tumingal tumuli mundur saha surak gumuruh sukhâty agirang.

135b. Ndan sira rāden mantrī sukhanira tan sinipi ¹⁸⁸) kātarêng sĕng ¹⁸⁹) ning dulu pan wyakti ndatan wĕnang ¹⁹⁰) kinas solah ing jayêng jurit tumuly araryan sira ri ĕb ning grodhâgung pinarĕk ing bala ken adhipating Madhura wus rawuh sinungsung ing smita denira raādyan.

136a. Sawacanāris mangke uwa iṣṭanisun ambhasmia laywanira raāden ārya lan sang parādhimantrī.

136b. Duh atut singgih andika pakanira dewa den aglis mara ing Kadiri mangkyângambila sang rājaputrī.

137a. Ēnty harṣanira twan mantrī asĕng smitângling aris lah iya ujarira uwa ¹⁸¹) sira mangkyâpotusan ¹⁹²) matur i çrī naranāthêng Tatar mantuk ring kuta yan isun kantun ambhasmi laywan sang parādhimantrī makādi rāden ārya rakryan adhipati asahur sĕmbah ¹⁹¹).

137b. Wus pinrénah kang ambhasmi tumuli lumampah twan mantrī sakadehanirāngiring tan kawarna ng awan aglis prāpting Kadiri akeh

wong kapanggih aliwran apupundut angemban suta putu saha tangis tan wr' ing paranipun punang wong Maja-Langu awlas tumingal 193).

- 138a. Wus prāpting pangastryan kang tangis tan paparungwan asambat-sambat nṛṇati ¹⁹⁴) aduh dewa lalu tan sih ing Widhi.
- 138b. Tanpa puhara 195) denira nguny amrih ayu dānadharma winangun wlas ring kawlas-harṣa dady amuhara 196) pati.
- 139a. Ndan sira rāden mantrī awēlas asēmu-sēmu isin tur lumaris maring jro pura kandēg ing wijil pisan kawēngan tumingal ¹⁹⁷) kweh ing laywan atitip angibēki natar tistis tan ana wong kary agēsang wontēn pēcil çiçu ^{197*}) kary anangis akusa-kusa(h) ing çawa.
- 139b. Wujilira twan dewi marmara sasambatnyâmlad ati duh dewa susuhunan sang hyang-hyang ning şaḍrasa ¹⁹⁸) kilang akarang-karang karpūra sumar mrik membakan madhu juruh saking Smarālayângulati kasihta wibhramêng sakalangun singgih yan tan kapanggih linarah.
- 140a. Mayan katěmwîng ¹⁹⁹) Maja-Raçmi mangkyângdadak angrěngoni tingal ²⁰⁰) marma ning anglampus anut ri līna ning rawit.
- 140b. Ndan atur mangkana sira dewa pukulun nahan sambat-sambatnyâmlas-asili ĕnti wlasira raāden mantrī.
- 141a. Pangrasanirêng ati yan wus pějah sira Pusparaçmi anut lînanira twan dewî ratna Kesara mukṣa twasira lwir tanpâmĕngan tan polih dera nguni atoh jîwa dadi kamaga lali angĕmbĕng-(ng)ĕmbĕng tîrtha ning driya wĕtu ning nādâsrĕt kaslĕk i wāspa.
- 141b. Lah takonakèna wong iku sapa kang depun-tangisi pun Rāgânuridâwot sāri tumuly atanya duh sapa iku nini kang laywan anê yaçâmĕgat sih sumahur kang pĕcil alit saha tangis singgih punika sang awastra pik mirir ²⁰¹) kumram ²⁰²) cinitrêng mas drawa.
- 142a. Laywanira çrī pramiçwarī kang ring samīpanira twan ratna Kesari akampuh maṇit ²⁰³) marja minas ādi.
- 142b. Akarang-ulu taluki pětak ginubahan perěmas ²⁰¹) rakta angrawit riněrěban de ning sarwapuspa mrik.
- 143a. Kang sarong çrī pāduka matur lan sang para rantěn aji kang ing babatur ginělaran taluki suga strī ning parâdhimantrī kṣatriya kang munggw ing natar punang kaka-kaka mwang sakeh ing wong jro purī anging ²⁰⁵) kang kantun sira sang Puṣparaçmi tan sinung tumut paratra.
- 143b. Denira çrī nṛpatiwadhū mwang raāden dewī rehira twan Harṣa-Wijaya swastha kari agĕsang malar sirâmanggiha lĕwih ndan sira raāden mantrī asmu līlā ĕnti pangalĕmira ²⁰⁶) ring ati ih tuhu reh ing strī nareçwarī anut sudharma sang nātha.

144a. Liwat kangénira anon laywanira raāden dewī ratna Kesari atnr pratimā kanaka gumuling.

144b. Tan kram mangkin awuwuh raçmi de ning wuryanira asarambahan ing sāri saurap-urap sāri angrawit.

145a. Is ning rah mělas ing kanin sagula-drawa mili saking rěngat ing wirada gading luměyěp tang netra yayâmuwuhi manis sanīlotpalânglih katīkṣnan ing diwangkara kengis ning wajânrīgading asmu smita lwir amuwus anyuh ati anggagat råga turida.

145b. Lah kantuna sira tumulus subhāga ²⁰⁷) langgĕng amukti makachattra ning jagat pan isun tumutur anut ri līna ning rawit nging ²⁰⁸) kang depun-iṣṭi sang putring Singhasantun mangke karyâgĕsang wontĕn ing purī pan tan sinung paratra nahan pangracananirêng dalĕm twas.

146a. Sipi pangalémera duh dewa susuhunan sang hyang-hyang i madhu géndis ātmajīwa dahat dera tan çuddhi.

146h. Pinalar ndatan panĕwasi mar tibrâkung atur anon citra ning wyati ²⁰⁸) isun dewângajap ing sang lwir Ratih.

147a. Mangkin alurw atémahan bun tuhu amagakén kāpti yan sira masku dyah ari swastha karyâgésang tan lyan sira angawulakén engsun saderâtingkah ²¹⁰) tan langghanaa lwir ulun-ulunan ²¹¹) wési tan rwa sinūkṣmêng ²¹²) jro ning kambalasāri awor akarwan jīwita.

147b. Mangě tan wruh wětuan ing luh měnggah akěcap tan aris ken rangga Wěnang wruh ing smitanira raādyan kangěn ing rāden dewi smu kandéhan rāgi awot sāri nmatur aduh dewa pukulun sampun kadi arare pakanira angadamakěn sira sang wus līna.

148a. Apan tan bentěn palapan ing ²¹³) bhrānti těwas amětěngi darva anīrnakěn tutur lah lumaris maring purī.

148b. Sang inaturan udatan panahuri tur lumampah tan mary anolih-nolih udan kocapa sira twan Pusparaçmi.

149a. Wontěn ing gigilang alungguh ri ěb ning sarpakesari wastraniráluslusan ing pětak smu lusuh anamun pahyas mangkin aemběh ayu lindi ning driya asmu balut yaya atruh-truh madhu gěndis tan akeh kang marěk sok pun Bayan Sanggit tan-sah kaka-kakanira.

149b. Samāsmu-smu tangis kangēn solahirēng (ng)uni ²¹¹) sipi pangamu-amunira çrī nṛpatiwadhū mwang sira raāden dewī kady asanak tuwi denirāsih tan-sah salaku selwan adulur marma ning twas sūksēkānggung wuyung ²¹⁵) lĕnglĕng ²¹⁶) angĕlih lagy anawang-nawang wulat.

150a. Kidēp ing (ng)uni pinet saking aris denira twan mantrī mangke dady atěmah pupuh anīrņakēn sanagarī ²¹⁷).

150b. Aduh tan sipi kapwêng dadi kagungan lara prihatin tan pisan pingrwânĕmu pāpa nityânggawe papati.

151a. Nirdon dinadyakën ²¹') putrī bhayêng kuna luhya ring kīrti tan çuddhêng brata tāpa smṛti don ing atĕmah rājaputrī kawlas-sih tan tumulus angde swastha ning sang amupu mwang sih ning yay' ênang angur sipi sang angĕmasi antakâmalar tĕmbe sininggahan ing sāra.

151b. Sipi paněsělirêng tanu titah purākṛtêng ²¹⁹) (ng)uni tan wruh wětwan ing wāspâsarambahan ing wěhang kangcit prāpta raāden mantrī enty harṣanirâningali denira twan dewī kari agesang lwir kadi anemu ratna kostubhântuk ing hyang (ng)uny amuter sāgara.

152a. Ndatan asari mara saha wacanârum aduh dewa pukulun ²²⁰) rari ātmajīwa wus tan patingsun uni.

152b. Yan sira dewa kari agĕsang duh tuhu kayânupĕna isun rari anĕmu sang çrī hyang ruddhawatī ²²¹).

153a. Ri tělěng ing udadhi madhu alunggw' ing pangkajasāri suwarņa murub asamīpa karang karpūra lah ta dewa angalih maring Maja-Pahit ken Bayan matur aněmbah bhāgea pakanirâglis rawuh pukulun mawy ayu tan pamanggih alaywan 222) sira pangeran.

153b. Pan sirâyinira liwat ²²³) sihirêng twan ratna Kesari arĕp tumut paratra anging ndatan sinung marmanirânggung prihatin ²²⁴) sang inaturan lwir winlad twasirângrungu yayiniris ing çara gading tumuli marmarânambut nĕhĕr mijil angĕmban sira raādyan.

154a. Wus prāpting yawi ingunggahakĕn ring sāmaja sira rāden Galuh sinamiran perĕmas rakta tuhw angrawit.

154b. Akajang taluki ijo sinujing mas drawa ndatan-sah ken Bayan Sanggit atitimbang rawongira angiring.

155a. Lingira rāden mantrī ka Lěmbu sira anāratheni lawan pun Jaran-Wahâpañji Amarājaya punang andulur den prayatnêng ěnu den kady aměměngi sira kaka awan kidul ²²³) ing Kadiri těkêng Trīṇi-Panti angetan den aglis jumujug ²²⁶) eng Wilwa-Tikta.

155b. Samânĕmbah punang inutus nĕhĕr lumakw aglis ndan sira twan Harṣa-Wijaya lagi amĕkas-mĕkas ing sira ārya Siddhi lah ta sira karia kaka amaayu laywanira çrī pramiçwarī bhasminĕn lan rāden Galuh mwang biny-aji sakweh sang tumut paratra.

156a. Isun lumakw ing Bobot-Sāri atětěmu ²²⁷) kalawan sira uwâdhipati asahur sĕmbah sirârya Siddhi.

156b. Něhěr lumaris rāden mantrī wus munggw ing kuda pinalanan mas tuhw açrī pinayungan sumrěg punang angiring.

ZANG VI (Kadiri).

- la. Wuwusĕn çrī nṛpati Tatar wus mantuk ring pasanggrahanirâris tumuli angrungu twan mantrī yan wus tumama ing Mĕmĕnang¹) olih anawan râjaputry ādi kalocita mawi²) mithya ring samaya rĕko.
- 1b. Ya marmanira sang prabhu motus ing sira rakryan apatih kalih kalawan ken démung mwang ken tumenggung matur ing sira raden mantri angudhani samaya amalakw ing sang putri wus samamit punang kinon.
- 2a. Tan kawarnêng awan prāptîng Bobot-Sāri ndan sira twan mantrī anêng sor i grodhâgung ³) kweh i marĕk supĕnuh tan kantun sirâdhipati kañcit prāpta ken apat' îng Tatar matur duh singgih manira kinen de sang nātha mangke angudhani ⁴) samayanirêng kunâsungêng sang rājaputrī.
- 2b. Pan kaya bilala sira çrī bhūpati denirângaty-ati upamā tṛṇataru aking anglih kalahrun ing aruṇa ring katrīṇi amalar truh-truh ing Kārttika ndan sampun prāpti ning jalada mukṣa ring gagana ndatan ana kari wiçīrṇa těkan ing guruh angde larêng ati.
- 3a. Sang inaturan mangkin asuwe tan panahuri ⁵) lagi rumasarasêng citta tan weruh sahuranira ⁶) ndan ken ⁷) tumenggung kalih ken demang asru angucap ah piṇḍa ewuh rawat-rawat ing smu kayângling-siri samayêng dangu den amasti pisan ujar pakanira.
- 3b. Yan asung ing sang putrî kasraha sira den aglis mangke depun keringa pisan yan sira tan pasung manira tan awalia malih sukha angèmasi pati tumpur anèng tégal Bobot-Santun ken adhipaty asèng smitâmuwus mārdawâris duh sampun sy ati mangkana.
- 4a. Tan mithya ta sira twan mantrī pan sampun paratra sira sang rājaputrī anut līnanira çrī narapati.
- 4b. Yan sira lagy agĕsang dūrāsambhawêngsun angowahi samayêng (ng)uni wus katur i jĕngira çrī bhūpati.
- 5a. Sumahur rakryan apat' îng Tatar yan tuhu mongkono lah apa kënêngsun manawi tan tuhu mangkana ya tângdadyakën jurit udan raāden mantrī angling aris duh tuhu sojarira uwâdhipati pamatura sirêng sang nātha tan sipi denisun autang ⁸) jīwa.
- 5b. Lalu tan sih ing Widhi angde līnanira rāden dewī tuhu liwat kamaganira sang aulun nging ⁹) mangke sakweh ing rāja-peni punang lēwih katur ing sira ¹⁰) sang nātha kang utusan mamisinggih tumuly amit tan kawarṇêng ĕnu wus matur ing sira çrī narendra.
- 6a. Saujarira rāden mantrī kalawan sirâdhipati sang inaturan smu mangu měnggah akěcap tan aris.

οδ. Lagi karasêng citta nirdon denira lungângajawi ⁽¹⁾) ri luput sang putrī ketung duh tuhw amagakĕn kāpti.

7a. Tan-dwâna cāradūta ¹²) matur sampun kaparcayêng lagi yan twan Harṣa-Wijaya olih sang rājaputry anawan saking Kadiri nĕnggeh ginupta winawa awan angidul wus pangetan ¹²) ring Trīṇi-Panti sang inaturan muntab krodha ning ati kātarêng sĕng-sĕng ning driya.

7b. Dady angling pragalbhasmu rengu ih tuhu liñok kapo kang wong Maja-Langu wismṛti adwa ring samaya tan atutur ulah ing kṣatriya milw ing duskṛtagati yan sampun labdha ring kawīryan tan anolih sapangucap ing para mangke glis liuurug tang Wilwa-Tikta ¹³).

8a. Rakryan apatih matur aris awot santuu atut sājñā pāduka nṛpati nging ¹⁴) yan mangke kawlas de ning wĕngi.

8b. Kalawan malih kaya tan asthiting laku yan tékângluruga nṛpati měne eñjang lah tôpekṣāněn 15) malih.

9a. Ken tuměnggung angucap asru lan ken děmung singgih atut ěmbeñjing parěng ¹⁶) mangkat punang sañjatêng Tatar pāduka çrī urpati kanděg ing Eubat patik bhrā maring ¹⁷) dalěm kiwâmalakwing sang ¹⁸) rājaputrī yan tan pasung rěměkěn pisan den ěnti timnuwan ¹⁹) tang Wilwa-Tikta.

9b. Sang para mantry asahur ²⁰) manuk asanggup samàtoh urip erang yan tan panggawa putrī mantuk ing Tatar sukhângĕmasi pati erī naranātha ĕnty harṣanira angrungu sanggup ing sang para mantrya sakweh ing bala wus samàtiyang ndan kawuwusa twan Harsa-Wijaya.

10a. Wus mantuk maring Maja-Pahit lan sira kryan adhipating Madhurângiring ndan kocapa twan dewi Puspawati.

10b. Sampun angrungu wĕrttā yan twan Harṣa-Wijaya wus pralabdha jayêng ari ²¹) yan wus çīrna sanagarêng Kadiri.

11a. Yan sirâyinira kari twan dewi Pusparaçnii něnggeh mangke wontěn ing dalan tanpêngan sukha ning twasira angrungu kadi tad'hârşa kawlas-sih tibrûnangis ring dalu palwang ²¹⁴) ning çaçīh pañcadaçī tan pawang mātrā aněmu ng indu dadi ²²) kalurwan çaçāngka pūrņa.

11b. Karasêng twas tan sipi utangira çayâtindih ring sira twan Harṣa-Wijaya wyakti tan pisan pingrwa denira asung urip kātarêng lindi ning driya asĕng smirângucap kadi atruh madhu gĕndis ring sang putrī ing Malayu lah ta yayi mĕtu maring wijil pisan.

12a. Něnggeh sirákanira ²³) sampun jayêng ayun nging ²⁴) mangke iştinisun yayi acadangâpidudukânêng yawi.

12b. Mesem twan Dara-Pétak aseng smitâmuwus aduh bhage pukulun moghagea ²⁵) prapta twan dewi Pusparaçmi.

13a. Wontěn rowangirâniwī ²⁶) angupacārêng swāmī sily'-harṣâ-kĕmbalan pamuktyan angling twan Dara-Jingga ²⁷) ih atut iku malih bhaya puput punang lara kingking linampahan nora kang kayêngsun iki awet angĕmasi pātakâpan asawat tuhu manggiha sukha.

13b. Kary angel angati-ati prāptanira bapāji sapa kang çuddhy anĕkakĕna kāpti ning kawlas-hyun tanpôrat' hîna karaçmin ²⁸) ndan iñanira twan Puṣpawatī sumahur duh eman po si punang pinrih pan sira swastha kary agĕsang ĕmben i matur ing sirâkanira.

14a. Masa tan āpti aněkakěna çrī narendra kaya tan pahe sadidik ²⁹) Malayu kalawan ing Singhasāri.

14b. Samâsukhâguyon-guyon tumuli metu prāpting wijil pisan tan asari tiningkah punang paselang açrī.

15a. Tumuli mangke prāpti sira dewī Puṣparaçmi ingiring de ning rawongira pada asmu balut pan uryan ing (ng)uny anangis pinapag dera twan Puṣpawatī tinangisan tur pinĕkul-pĕkul aduh rari Iwir inugrahan jīwa mangke iṣṭinisun ri prāptanira.

15b. Kiděp sinrěng winidhi denira çrī pramiçwarī anut ri līnanira rāden dewī ratna Kesara mukṣa twasisun lwir tan pajīwa duk wahw angrungu uni ndan sang tinangisan angucap sĕrĕt ning swaranira kaslěk de ning luh taha mangkana ³⁰) çrī nṛpaduhitā.

16a. Pan liwat denira angadamakén engsun kalawan sira rāden dewī yayasanak tuhu denira asih.

16b. Duk līnanirêng kuna manirâpti tumuta anging ndatan sinung dera twan Galuh mwang sira pāduka çorī.

17a. Twan Dara-Jinggâlon amuwus duh tuhu strī nareçwarī sudharmânulus kaya norâna wong mangkanâmeta sasor ing langit bhayôtpĕtti ning hyang Umā-Çruti sira sang hyang-hyang ing kasatyan amiṇḍêng bhūmi makatirw eng ratna wadhū patibratâhyun tan waluyêng rat.

17b. Ndan twan Dara-Pětak sumahur atut yan çrī pramiçwarī kang kaya iku pan wus wruh ing rasâdhyātmika sipi wlasisun malih ing sira dewi ratna Kesari denira antyanta wilis ayu lěwih wyakti tanpa upamêng ³¹) rum eman po si denirângěmasy antaka.

18a. Twan Puṣpawatī angling aris singgih atut denira rāden Galuh angĕmasy hantu tan kalolitêng kadadin.

18b. Apan liněwih anut līna ning yay' êndung yêku wong ayw anulus ³²) trus těkêng jro nāla nora kayêngsun iki.

19a. Awet angemasi kawlas-hyun tinilar ing yayah bibi ken Bayan asmu guyw angling aduh niskaranandika pakanira puniki paran si sukha ning angemasy antaka sumbaly angde res ing ati atemah

durgandha awuk sipi lewih sukha ning wong kary agesang.

- 19b. Aĕntyan-ĕntyan raçmi among raras ing jro paturon ahyas anandang sarwa-lĕwih anamtamindriya sama gumuyu sakweh ing angrungu ³³) ndan raāden mantrī sampun prāpta ring Wilwa-Tikta meh tunggang adri kandĕg sirêng pangastryan ĕb ning kapiwadhū añjrah asinwam.
- 20a. Pinarěk ing kadehan ndatan kari sira adhipating Madhura kang bala tan pěgat adulur-dulur ³⁴) prāpti.
- 20b. Sama anggawa tawan talyan kang tinutur-tutur solah ing aprang (ng)uni durung yan mangkana rame ning jurit.
- 21a. Nda³¹¹) lingira twan mantrī ring sira kryan adhipati čmbeñjang karĕpisun uwa aweha punang tawan sakweh ing rāja-peni ratna kanakâsing mūlya kasvaha ring sira sang ratw ing Tatar ken adhipati umatur sahâwot santun singgih andika hyang pakanira.
- 21b. Běcik kinen angaturi ³⁵) datěng eng ³⁶) Maja-Pahit atětěmu lan pakanira cihna ning sih apriya ken rangga Wěnang awot sári matur singgih manira mahw angrungu yan sang náthêng Tatar antyanta runtik dinalih pakanira tan asthiting laku mithyêng samaya.
- 22a. Něnggeh ĕmbeñjing marêriki saha sañjatânolekěn pukulun ri jěng pakanira yan olih rājaputrī.
- 22b. Puniku kang tinéda yan pakanira tan pasung kaarépipun angrémèkkén pisan nagarêng Maja-Pahit.
- 23a. Sang inaturan smu runtik kātarêng sĕng ing liringira kadi atungtung mirah amuwuhi bagus aduh kāmakara sang ratw ing Tatar tan wĕruh ing laku jāti pan samayanisun kuna aweh ing sang rājaputrī ing Mĕmĕnang ³⁷) mangke si wus angĕmasi paratra.
- 23b. Yan twan dewi Puṣparaçmi pinalakunya malih angapa denisun asung apan mūlâpapacangan ing kuna sangkan alit duk anêng nagarêng Singhasāri yan ^{as} \(\) iku sinrèng pinalampah kaya sukhêngsun angèmasi antaka sapadi mangke apasaha muwah.
- 24a. Kadehanira prasama sukha angrungu ndan ken rangga sumahur atut pukulun sājñā pakanira singgih.
- 24b. Kaya dudu wong menak yan asungèng pipindanira pinalaku de nikang ³⁹) wong Tatar katon ajrih eng wiṣṭi.
- 25a. Nirdon denira nguni kasub yan prawīrânom apěkik ndan ken Sora lan ken Nambi angucap asru aduh pangeran sampun wañcak darya pira si kadigjayan ing wong Tatar něda manira mangkyângrěměka marêng kutanipun doşanya niṣṭhura tan tut ing çāsana.
- 25b. Ndan sira kryan adhipati asĕng smitângling aris duh sampun kaki kataragal ĕmbeñjang lamun prāpta wong Tatar marêriki yan

amalakw ing sang rājaputrī winodhanan pan dudu sira twan Puṣparaçmi kang sinamayêng kuna yan tan aiděp kědw amakṣakěna.

26a. Nda(h) atur jahloka pakṣânĕkani puhun anganting guhānipun kaya tan ewuha de ning angdani jurit.

26b. Den esuk měnyâtiyang sañjata ndan agělar anêng pasar agung těkêng catuṣpatha lulurung den-pěpěki.

27a. Yan wus katěngěr tan yukti wětwani ⁴⁰) saking kanan kiri rěbutěn aywa gigisin saparannyâtut pan masa měnang ⁴¹) ing jurit ěnti sukhanira rāden mantrī angrungu sakadehanira samāmisinggih sore wus aluwaran sakweh ing bala ⁴¹) sama atiyang ⁴¹).

27b. Ndan sira rāden mantrī sampun prāpting jro kapanggih sang para putrī sama alunggw' ing patiga ning turāngganā amayung asĕhĕn sĕkar rinubung ing puṣpaliṭ asmu kagyat prasama tumurun aris asĕng smitânungsung ing liring amanis sang prāpta harṣa tumingal.

28a. Sawacanâris kadi atruh madhu juruh aduh kadi kapihanan manira dewa anon catur dewati ^{41a}).

28b. Bhaya liwat 42) sihira pangeran ātmajīwa alaki erisun don ing sinanggrahêng papalyan ing ajurit.

29a. Duh lagi anom sira masku wèruh ing warawidhi saparikrama ning pasélang kalinganipun twan tan pasung sira rari mas mirah yan isun angèmasanèng payuddhan sipi gunge utangisun malih yadyan pingsaptâfijanma tan-sah angatpadèng ⁴³) sirâtmajīwa ⁴¹).

29b. Mesem sang para putrī lingira twan Puṣpawatī aduh niṣkāraṇa kang pinūji apan tan tuhu bisêng prayogêngsun iki wet ning autang sih katalyan ing kung lulut don ing mūḍha kumawruh lah si malih sawĕtuanipun tan atut ing krama ning widhiwidhāna.

30a. Gumuyu sira rāden mantrī tur andulu ri sang putring Malayu ih awēnēs dahat kapo sang ayu iki.

30b. Bhayakagungan tṛṣṇā po si sirâtmajīwa alaki erisun kataha yan manirangĕmasanêng jurit.

31a. Liwat denirâwědi apisah lan isun rari malih katawan ing Měměnang ⁴⁵) tuhu strī patibrata adamêng kakung tan pamalya' lulut malah aměněsi mesěm twan dewī Dara-Pětak adoh si isun ⁴⁵⁴) ingaten patibrata sawyakti wědya katawana muwah.

31b. Twan Dara-Jinggâlon amuwus kongang rika malih singgahana tang lara wirang yan sampun sipat i hyang ĕnty harṣanira rāden mantry angrungu nĕhĕr ang!ing aris ring sira raāden dewī Puṣparaçmi mawy alĕsu sirâtmajīwa lah ta lumaris marîng dalĕm pisan.

32a. Pagĕdongan sirângatĕr ing rāden Galuh maring salu kilyan anêng weçma lalangwan alĕt bata sakĕlir.

- 32b. Lan sira dewi Puspawati lastarya sirângaturi tadah lawan tigasan mwang anggyan-anggyan sarwa-lewih.
- 33a. Ring yaça mūrdhamaṇi(k) kinusa(h) ing ranu binot-rawi asamīpa paparwatin prēnahira 46) rādyan pinajang-pajangan den açrī pun Pagēdongan anēmbah tur lumampah ring arēpira twan dewī ndan raāden mantrī kantun anêng wijil pisan wus munggw eng pasēlang.
- 33b. Tan-sah raāden dewī katiga anglalayani angupacāra sapari-krama ning piniduduk umwang ung ning ghaṇṭā-ghaṇṭi awor lan panghrĕng ing weda stuti **') alangu tang gĕnding muni angarangi tuhu lwir rahina kweh ing pajyut tang pandam agung pating kĕrĕdap.
- 34a. Tangeh yan warnanén solahira pinasélang dawuh rwawusan tumuli siranadah lan sang putri katrini.
- 34b. Kaka-kakanira twan dewi prasama anglalawani mambét sasolahipun araras samanandang kuning.
- 35a. Adulur ken Bayan Sanggit anampa jawadah tuhw açrī ken Pasiran lan ken Pangunĕngan samânampa drawina munggw ing tadahan hīra kinapakĕn mas ādi rame denira adrawina tur sarwi anutur-nutur reh ing ayuddha nguni sipi marma sang winarah.
- 35b. Ndan ken rangga Wěnang rame anadah anêng yawi kalawan sanakipun sārah drawiṇa lumintu tan pěgat punang lalasti swara ning taběh-taběhannyâtri gumuruh ndan sira sang abagus sampun awusan ingalapan prasamâñarik parěkan mwang kaka-kaka.
- 36a. Sang lwir Smara asĕng smitângling asmu kawurwan lwir atruh-truh madhu gĕndis lah tâmpunana manira dyah ari.
- 36b. Yan çrĕddhā(h)anirêngsun amit ing salu kilyan anapa sang wahu prāpti asung rika sira masisun rari.
- 37a. Měněng sang para putrī asuwe tan panahuri sang lwir Smara gumuyu tinut ing manis ing dulu saha wacanâmlad ati mas mirah yan tan pasunga masêngsun wiwala lah sahuranêngsun rari sang putrī Malayu mesčm anahuri duh masa tuhwa mangkana.
- 37b. Dūra n tang saṭpadāpti wurungāñumbitêng sāri sĕdĕng amēdar sugandha mar mrīk kawwad ing anila atur mangkana singgih reh ing kakung masa kongang winidhi de ning dyah sakarĕpira uga sang liningan sukha angrungu sang dyah lagi ⁴⁷) ginanti ingaras-aras.
- 38a. Něhěr lumaris sang lwir Smara maring lalangwan ndan sira twan Pusparaçmi wontěn ing pagandhan dereng aguling.
- 38b. Wahu mentas asiram sampun ginandha mrik mar sang lwir Smara prapta sarwi angidung (ng)lunglung smara anyuh ati.
- 39a. Waça-waça těka aměkul pakenan angaras aris sang dyah měsah míngyânampik hastâsmu rěngu tínut ing nādânrang gěndis lah

tâgulinga mangke dyah ari alĕsu sira ātmajīwa tumulingĕmban sang dyah munggah ⁴⁸) maring jinĕm minging sampun winasuhan pāda.

39b. Wus sumaput tang samir sang dyah tan-s' êng kisapwan riningring mingsĕr mingkus saha tangis winahan wacanârum anrang madhu mili sakîng rĕngka ning acala gĕndis lah ta sanmatanĕn manira dewa tĕwaskw ing (ng)uny atoh jīwângrĕbut eng jurit amrih i rumtâtmajīwa.

40a. Upamākēna manira dewa tahēn ragas tangguli wangwa rūkṣânglih aluru yaya amuhara ⁴⁹) pati.

40b. Liwat tan sih ing sadāgati kang nityângdohakĕn ⁵⁰) jaladi ⁵¹) mĕndung angde trang ning aruṇa ri māsêng katrīṇi.

41a. Ndan atur mangkana sang arum duk anêng Kadiri winuni de ning catru tan wang mātrā yan kapanggiha muwah sira dyah ari mas mirah yan tan sih ing hyang ⁵²) angdadak ṛtu tan māsêng Kārttikânurwani rarab ing jalada měndung amaděmi sūryâtur ari winaca.

41b. Mangké depun tumulus sihira dewâmṛta ning ^{52a}) agring kokalan smara amrati tur sarwi angaras-aras amungah-mangih hastanirâ-ngraweyângukih padu ning siñjang sang dyah smu maras anampik lungayan asarânggramus ⁵³) anganini jaja tan mari añakar.

42a. Duh sampun mangkana sira dewa tan lyan makalung ing unang lulutkw asèwé turida smarâpang rāga kingking.

42b. Aron karaçmin harsa winilét de ning kawlas-hyun asañcaya sāri mrik rāga kung akusa-kusêng 534) jiněm mrik.

43a. Mangke pinalar phalanipun çrĕddhānta maskw ari amūrṇani lara kung awor sily'-harṣêng jro çayana aĕntyan-ĕntyan raçmin sarwy anglambang aris Arjunawijaya anyuh ati duk Bhimanyu nguni atĕmw ing Wirāṭa lawan dyah Uttarī sārah rum pamriyambada ⁵⁴).

43h. Sang dyah tan poly' atangkis ajur ing wacanamanis nirdon tīkṣṇa ning kuku linali-lali ring upāya sampun kolur padu ning tapih sang amalat ⁵⁵) smara mangkin rāga-rāgan angaras madhyanungkĕmnungkĕmi jaja sarwy anggulingakĕn aris sang dyah tan polih atulak.

44a. Malah tan paswara denirânangis mingsér mésah andoh akiput sang amalat knug tan dharaṇângréti ⁵⁶) kāpti.

44b. Waçangrapěti anitihy angganěkakěn kahyun sang dyah angaduh añjrit ri těmpuh ing astra smaranganini.

45a. Drès ning çwaṇita mijil angrawaya malah angraktani siñjang sang dyah mūrechā kapati ndan sang amalat smara gipy' angluwari sarimang sum maras lagy anungkēmi wadana duh sampun mangke alalis sira atmajiwanisum lah tânglilir tolihèn manira dewa.

- 45b. Srět ning swara amanis pěgat-pěgat kaslěk de ning tangis lěhirângrawayan mily alantaran ing wěhang aniram sang kapati mātrā-mātrânglilir pinapag ing nādârum amanis duh dewa sang hyang ing arṇawa madhu depun age udhani lah ta cakarěn manira.
- 46a. Doşanyâtur lara kapati tur sinambut sang dyah mĕnggah angayuh tapih sang lwir Smarâ 'rṣângidung raras ati.
- 46b. Sinělan-sělan lambang dadakan jaya-jaya ning amarang lulut sarwi asung gantyan lah ta kinangěn rari.
- 47a. Pan makajampyan ing alĕsu sang dyah minge angrĕngoni lagi anampik wĕhang mesĕm sang kadi Smara harṣânarimêng lati sarwy angaras aris amati-maty angajum wra ⁵⁷) ning çirasija sumar mrik tumuli tumurun acota ⁵⁸) sang dyah ingĕmban winawêng pagandhan.
- 47b. Sirêña prāptātur ⁵⁹) wārih ndan sira rāden dewī dinyus tan-s' êng kisyapum twan mantrī sampunirāsiram ken Bayan lan ken Sanggit anampa tigasan siñjang giringsing kawung lan wastra canglwi kukus ken Pasiran lawan ken Panguněngan atur gandha munggwing cucupu hema.
- 48a. Sampunira ginandha minging samâsalin kampuh paparĕmpwan angrawit twan Galuh ingĕmban marêng jinĕm mrik.
- 48b. Sampun atangkéb punang samir sang lwir kadarpa tan mari angarih-arih lah tâgulinga jīwanisun rari.
- 49a. Alēsu sira singgih tur ginulingakēn rāden dewī pinēkul akaron rapi sarwi angidung ratna pangkajāswara 60) amanis arum sinamening curing mwang kētur muny angarangin tan-dwa lēlēp kalih kadi tan ing rat denirāguling sotan ing wahu sily'-harṣa.
- 49b. Malah tumiba ng ghatita sapta kësëh ning anilâris sumirir amwat gandha ning sarwapuspârum bhrahmaranyômung angringring sëkar ing kamuning mandra-mandra tang guruh umuni du kilyan airit lwir angatag prāpta nikang payonidhi lumra ⁶¹) saha riris sumar.
- 50a. Sata wanâñjrit umuni ng tangguli kĕtur sinamening kokilanyânunuhu munggw ing puṣpa ning wṛgotpatti 614).
- 50b. Lwir kady anangi sang aguling mraknyâñawuwwang anêng dewandāru muni apayunan sinrang ⁶²) de ning saragi ⁶³).
- 51a. Atur majar prāpta ning rahina ndan sang aguling kalih sampun awungu tumuli mara ing pagandhan měntas asiram sampun ginandha sumar mrik ahyas asasaman wastrāpangaras jingga sang dyah asiñjang paṭawala dadu kěměr-kěnditira tiningkah bot sabrang.
- 51b. Apinggél kana winod agung anguwah karna asumping gandhawasa binahud angris jinébad mrik mar sang lwir Smara 'nti

harşanirândulu aris sinambut lungayan 64) ing dyah amayang-mayang lus ning jariji něhěr inganggyakěn ali-ali tan wanuh angaras-aras.

- 52a. Ndan sakweh ing kadehanira sampun atiyang sasañjata pĕnuh ginlar ing nagarâpan wus winĕkas uni.
- 52b. Kang wong sinčlir lan wong jayasāri rajasa anêng pangastryan těkêng wanguntur prayatna samângragah wisţi.
- 53a. Ndan sira kryan adhipating ⁶⁵) Madhurâmĕmĕkas ing bala mëne yan sampun präpta punang sañjatêng Tatar aywâge angruhuni yan wus katěngĕr durçīlagating apakrama rĕbutĕn aja gigisin ĕntyakĕna tĕkêng ratunipun prasamânuhu sakweh ing bala.
- 53b. Ucapěn çrī urpating Tatar sampun mangkat eñjing lagi araryan sirêng Bubat ken patih ingutus lan sira tuměnggung lawan ken děmang ⁶⁶) mwang sang parâdhimantrī maring Maja-Pahit aněda sang rājaputrī aglis lakunipun saha surak gumuruh lwir amuk rampak.

67)

55b. Meh sampun präpting Maja-Langu udan sira twan mantrī asmu kagyat angrungu surak tur angucap ing sira twan dewī Puṣparaçmi duh dewa puniki (*) bhaya wong Tatar rawuh amalakwing sira dyah ari yan isun tan pasunga tuhan tan-wun riněměk punang Wilwa-Tikta.

56a. Apan dinalih tawan sira rari antuknyaprang saking nagarèng Kadiri duh awédisun tan pasung iki.

56b. Agělěm rika sira ātmajīwanisun yan alaki muwah lawan sang ratw ing Tatar sang dyah mingyângrĕngoni.

57a. Asmu wāspāngling aris aduh yan sira tan çuddhi ri wong pāpa kawlas-hyun lah mangkêngsun wangsulakēna maring bhūmi Kadiri sukha tumuturêng sira twan ratna Kesara sapadi winehakēna malih ring sang ratw ing Tan-Jawa sang Iwir Smara mesēm sarwi angaras.

57b. Saha wacanâmanis aduh jîwanisun sang anom dûra yan ati mangkana po si manira dewâpapacuhan mangkin harsânduduhung ri sang lwir hyang Ratih kāmakara dera těka běndu lah tâmpunana rěko isun mirah doşanipun atur lara turida ^{en}).

58a. Asih těměn kapo dyah ari alaki erisun kadi pira tanpa gun
ệng $^{70})$ ayun pun Harṣa-Wijaya iki.

58b. Yan apasahêng sira malih sukhâng
ĕmasana pati yadyastun pingsapta añjanma $^{71})$ tan-sah ama
hi raçmin.

59a. Mangkêngsun amit mijil manawi kawlék prāpta ning wong

Tatar lah ta sangonana sépah manira dewa sang dyah anginang tan asari néhér ⁷²) tinarimèng lati angaras-aras tumuli métu prápting bacingah pépék rawongira kapanggih sampun atiyang sañjata.

- 59b. Ndan wong Tatar sampun prāpting nagarêng Maja-Pahit saha surak gumuruh jumujug ⁷³) maring wazguntur solahe taupa pakering pragalbha sahāçabda ih wong Maja-Langu adwa ring samaya tan pisan pingrwa demu mithyêng wuwus angateni sang putring Daha paratra.
- 60a. Lah mangkyâturĕna den aglis sang rājaputrya ri jĕng sang aulun lanum tan pasung ngong rugĕn nagara iki.
- 60b. Wong Maja-Pahít angrét brahmâtyânging ⁷⁴) ketung wèwèkasira adhipati sumahur kakehan ujarmu ari.
- 61a. Lah těkakěn sasinādhyanın wong Tatar srěngěn tumuli amrang-mrang tang wañcak suji cinarangcang kawat runtik wong Maja-Raçmi çīghrâmagut saking kanan keri saha surak tan ⁷⁵) paparungwan riněbut punang ⁷⁶) wong Tatar anêng mārgâgung saking lulurung mwang catuṣpatha.
- 61b. Akeh punang angémasi mangkin angiwung tan gigisin anréng angamuk pakṣângungsi jro ning pangastryan ⁷⁷) ndan punang bala sélir mwang kadehanira rāden mantrī akukuh manggéh ndatan giwang ken Nambi lawan ken Sora tuhu prakāçêng jurit lwir Kālāntakângindarat.
- 62a. Ndan muwah pun Gajah-Pagon lawan ken Lémbu rinébut de ning çatru pinrang sinuduk lwir açma katampon wārih.
- 62b. Tuhw alwat ndatan gindal mwang sakadehanira twan mantri lumurug paréng anémpuh bubar wong Tatar kweh mati.
- 63a. Rame ning prang awor aridu kang surak awanti-wanti sakweh ing punang pawestri anèng jro nagara sama kagèman angrungu surak mwang grébég ing ajurit lwir bubula kang mahitala hetunyagarawalan angèmban suta putw atri angaduh asambat rena.
- 63b. Sawaneh āpty angili tau wruh paranan ingungsi Iyan malayu kalukaran tapih lagi atukup tau wr' ing irang wet ning ajrih anànguyuh asring adrewesan anèng tur aneka ng ¹⁸) malayu anangis maring weçma anginèb lawang sawet ning tan wruh dadalan ing lunga ¹⁹).
- 64a. Tangeh warnan rih ing pawestrī ndan kang wong Tatar sampun çīrna angēmasi kweh ing çawa angibēki nagarī.
- 64b. Çeşa ning paratra malayu tan wr' îng tëmpuh lingira sang abagus lah ta tutën pisan bhrastakënâja kari.
- 65a. Ken rangga Wěnang tumuly anut kalawan ken Nambi parěng lan sanakipun těka ring Bubat kiněpung çīrna těkêng çrī bhūpati

paratra kidul ing dharma ri ĕb ning puṣkara çeṣa ning pĕjah malakw ingurip anungkul sukha wong Maja-Pahit arĕbut mangkyâñjajarah.

- 65b. Wus mundur prāpta ring nagantun marěk ing twan mantrī matur yan wus pějah sang nātha balanira wus tělas sukha raāden mantrī lingirângucap uwâdhipati sirâkon ambhasmia laywan nṛpati mwang tang mantrī ādi rakryan adhipati Madhura asahur sěmbah.
- 66a. Sampun kinen mangke ambhasmi laywan sang parâdhimantrī pinupul lan para kṣatriya makādi çrī bhūpati.
- 66b. Muwah çawa ning bala kang wontën ing kuṭa wus kinen amumundut 80) binwang ing pañcaka çīghra tan ana kari.
- 67a. Ndan sira kryan adhipati umatur sahâwot sinom atut yan sinangaskāra tawurĕn ^{80*}) tang nagarâpan linabwan ⁸¹) ing werī pādukanira mpu Çāntasmṛti pukulun kinen umiñjĕma mara ing ukir Hemagiri depun age prāpti ring nagarêng Wilwa-Tikta.
- 67b. Nging ⁸²) ta hyun manira malih ambhişeka pakanira dewângadĕg ratu siniwī ring Maja-Langu pan kajar ing purāṇa itihāsa çuṣka punang jagat tĕmah lahru yan tan ing kṣatriyakulâdi bhiniṣekângadĕg ratu sang inaturan mesĕm nĕhĕr ⁸³) angucap.
- 68a. Duh yan mangkana kayâmirangakĕnêngsun ³⁴) pan hīnaguṇa tuhu tan wr' ing çāstrāgama sakrama ning nāthâdi.
- 68b. Dūra n kang kayêngsun an(g)dani ⁸⁵) snkṛta ning rat sumbaly atĕmah duṣkṛtigata ⁸⁶) rasa pahil akweh ⁸⁷) papati.
- 69a. Pun Gajah-Pagon gumuyw asru wus wruh manira mangko kahyun pakanira dewa dudu reh ing tan wruh pan prāgiwāka wijñêng çāstrawit mawi tan kĕnênrĕtan punang kahyun pracacah ing kung rambang kāpti pan reh ing andiri prabhu çuddhâsthiti tan anut ing amběk mendra.
- 69b. Rawongira sama gumuyu mesém sang apěkik sapa mangke kang kinon lunga ⁸⁸) ken ranggâwot santun matur atut yan pun Nambi kang inutus kalih lawan pun Kěbo-Bungalan pun Kěbwânabrang katrīṇi angaturana sira mpu Çāntasmṛti den eñjing-eñjing umangkat.
- 70a Manggut sira raāden mantrī awan sampun ^{sa}) prāpti tadah adulur kang amumundut ramyânadah sirêng yawi.
- 70b. Umwang swara ning taběh-taběhan angalun-alun saha surak guměr guměntus sotan ing sang wus labdhêng jurit.
- 71a Malah sore denirânginum awusan tumuli prasama mantuk kang kadehan sang kadi Manobhawa prāpting wijil pisan kapanggih sang para putry anéng maṇḍapa kidul sama tumurun asmu gipih duk prāpta twan mantrī aseng smita lingira lah tālinggiha uga.

71b. Ih awěněs dahat sira tuhan bhaya kagěman uni ⁹⁰) denirângrungu surak ken Bayan umatur ⁹¹) tuhu tan wr' îng reh ing (ng)uni sirâyi pakanira kayâtěmah ⁹²) luluh eling duk anêng Singhasāri lěwih sirêña mar epuh lagy anangis aken anginěba lawang.

72a. Sirêña mesĕm anahuri singgih ⁹³) manira ingucap kayêki lĕwih ken Pasiran wĕdine tan sinipi.

72b. Lawan pun Pagĕdongan tan kĕna lumaku asring mĕhah kapuyuh anĕlĕs basahan gumuyu sang apĕkik.

73a. Sama sukha wong jro purī rame derâguyon-guyon malah wĕngi prāpta ng tadah açrī tumuly anadah sira raāden mantrī akĕmbalan lan sang para putrī wus ing anadah ingalapan kang pañjak sampun samâñarik ndan sang para putrī sampun mantuk ing pamrĕman.

73b. Sira raāden mantrī mangkyâguling ing twan Puṣpawatī tan kawarṇa polahira among karasikan aĕntyan-ĕntyan rum ning sarimang tangeh ncapĕn malih denisun solahira raāden mantrī brayan dina among lulut ndatan warsih amahi ⁹⁴) raras eng tilam.

74a. Ndan sakweh ing sang para putrī lĕwih denira sumewita ing twan mantrī anut krama asthity aamběk jāti.

74b. Pan patibrata ginogon ^{91a}) tur liwat denira mangkyâsih amaru ndatan ana īrsyâwor harşa silih-iring.

75a. De ning bisa ning twan mantrī among karṣa ning dyah iniring tama ^{94b}) ring çāstra kumārāji jaya uwus marma ning sang para putrī samy atutur sthiti ndan sakweh ing wong jro pura ĕnti harṣanipun baryan dinâhyas lagy agamĕl angidung asiwo-siwo ⁹⁵) apasang nita.

75b. Tangeh warṇanĕn raras ing sanagara pintĕn lawas ing yuddha sacandra madheçaçīh ndan kawuwusan ken Nambi lawan pun Kĕbwânabrang katrīṇi lawan pun Kĕbo-Bungalan prāpti saking Himagiri umiringakĕn ⁹⁶) sira mpu Çāntasmṛti ⁹⁷) eñjang prāptêng Wilwa-Tikta.

76a. Ĕnty harşanira rāden mantrī ndan sira mpu Çāntasmṛti ⁹⁷) sampun lumaris ing lalangwan mwang para çikṣāngiring ⁹⁸).

76b. Tan kantun sira wangbang Widyājñānândulur sampun prāpting lalangwan tuhw alangu ingupacārêng sarwasāri.

77a. Ndan sira raāden mantrī agyânungsung atur toya nirmala pādyārghācamani woyêng kumbha ratna adulur sĕdah anêng kajang mrak sang para rājaputrī adulur ing ⁹⁹) arĕpira raādyan atur tigasan winadah ¹⁰⁰) nanampan rukmi ingulĕsan lungsir pĕtak.

77b. Prāpta ¹⁰¹) sira tuhan mantrī gorawā 'rsa uměnděk aris sahàwot santun matur aris duh pukulun bhāgea datěng pāduka sang

dwija mara eng Maja-Pahit lawan para çikṣā kang andulur tan-sah malih sira wangbang Widyājñānângiring tumutur i sang munīndra.

78a. Ndan atur katurunan bhaṭṭāra Pramaçiwa ingiring de ning siddharṣi nging 102) ndatan-sah hyang Kumāra kinanti.

78b. Kalawan malih pangrasa ning twas raputu pādukanira sang māyati duk durung prāpta maring 103) Maja-Raçmi.

79a. Ndan 104) atur tanpa rawi pětěng tang rasa ning ati mangke ri datěng sang mādwija dadi maěly apadang çunnīrņakěn sadurbhikṣa ning rat çuṣka wighna çīrṇâtěmah landuh punang phalabhogâpan de ning kamahātmyan ing pāduka sang māmuni asung tīrtha warāmrta.

79b. Enty harşa ning sang māyati anon sasolahira mantrī manis alembut aririh widyā wicakṣaṇa anwam prathamêng gurit suçīla dady aseng smita aris sumahur duh sampun mangkana tuhan pan sira tan lyan baryan dinêngsun iniṣṭi makachattra ning bhuwana.

80a. Adawa kathākēna sojarira ĕmpu Çāntasmṛti lawan sira sang abagus ndan sira sang para putrī.

80b. Sampun sira sama alinggih riringanera twan mantrī ndan sakweh ing atur-atur sampun tinanggapan uni.

81a. Ndan sirêña abibisik ring ken Bayan kayângapêki denirândulu prabhā ning nagara embuh ri prāptanira mpu Çāntasmṛti tuhu kapo ling ing aji ring ratu tan dadi yan pasahkèna kalawan sang brāhmaṇa suçīla sujāti makapatīrthan ing sarat.

81b. Ken Payan anahuri atut ujarira mongkono nging ¹⁰⁵) mangke denisun amatani ring sira wangbang Widyājñāna anom apĕkik pantĕs yan prathamêng aji katĕngĕr ing mṛdu ning netra tan gingsir yan tumingal ing dyah ayu tuhw asthiti rare bhāṣājâmbĕk wṛddha.

82a. Duh tuhu malih eman po si yan sira mantuk ing ¹⁰⁶) wukir pantès yan umunggw ing ¹⁰⁷) nagara kantinèn de twan mantri.

82b. Ndan sira adhipaty asĕng smita umatur sâwot sări ri jĕng sang mahābhikṣn duh bhāgea datĕng maharṣi.

83a. Lwir tan kapanggiha malih unya duk wahu sah saka ring nagarêng Singhasĕkar nging ¹⁰⁸) mangke pangrasêng twas ri prāpta sang māmuni pintĕn bhayêng (ng)uni yajñakārya winangun asthity abhakting kawīndra don ing sih mahāmpu datĕng eng Maja-Pahit swecchâsunga tīrthâmṛta.

83b. Mangke kahyun maněhta rampu ambhiseka potrakanirêki pukulun sumilih angaděg ratu siwīněn de ning wong sayawadwīpa mwang kadehanira sinangaskāran kabeh sinung lungguh 109) adhi-

mantrī mwang tang mañcanagara sakrama ning prabhu mahar-ddhikêng rat.

84a. Enty harşanira sang mahādwija angrungu sature punang adhipati ring Madhura atut nurāgêng aji.

84b. Lah iya ujarira anging 110) mben ikâpañjang punang diwasâyu 111) ri pūrņēng Kārttikamāsa iku abĕcik.

85a. Awan sampun samâmít mantuk tan koninga dina rātrī sira sang mahādwija sari-sary engaturan tadah drawiņa 112) çuci tan kurang léwih pamumūlenira raādyan katěkêng çikṣānira makādi sira wangbang liwat denirâsih pinūji sasolahira.

85b. Tan-dwa prāpta pañcadaçī çuklêng kacatur ndan sirâdhipati eñjang mangkyângdani pan byuhan ing kārya ¹¹³) punang wong atrĕwuh aliwĕran jalw istrī prasama aky' âmundut sawidhiwidhāna krama ning homa ambhiseka prabhu ri pūrwa ning pangastryan tang pangasthūlan.

86a. Sampun sanggépan sakrama ni widhy atahur niwedya ning hyang Jananāgni 113a) ingidéran 111) santāngsa matsya dadhi.

86b. Kalawan madhuparka mwang kumbha ratna māyā esi waratīrtha maĕning makapa(n)dyus-dyusanira 115) twan mantrī 116).

87a. Sampun sregep saana ning pali-palya tuhw açrī sopakāra ning prabhu cakrawartī 117) kastutya ring rat kuneng sira mpu Çantasmṛti sampun prāpti dinulur ing para çikṣā tan kari sira wangbang ingiring denira sira kryan adhipati lan para mantring Madhura.

87b. Tan asarya lumaris sampun ingaturan sirâlinggih wontěn ing pamarantyan lagy amarěpakěna Çiwopakāra sarwarukmi saking twan Ino sumaji karuhun ndan sang mahādwija wus sirânggělar 1174) dehaçuddhi sanuşthāna parikrama ning wanapratistha.

88a. Saudakāñjalya ring bhatṭāra Çiwâditya kalih lawan hyang Çiwâgni sakrandana 118) swajāting padmasāri.

88b. Ingaturakën sakalwiran ikang niwedya saprakārêng caru kalih mahātṛptya swecchā bhaṭtāra Mukhi 119).

89a. Kryang ning ghaṇṭā angungkung marum awor lan pangrĕng¹²⁰) ning stuti lwir bhrahmarângamung ¹²¹) sāri gĕnĕp tang pañjaya-jaya stawanira tumuli rawuh sira rāden mantrī mwang sakweh ing sang para rājaputrya ingiring de ning kadehan wus abĕbrĕsih arjâwastra sūtra suga.

89b. Pineremas angrawit sabukira sūtra putih ¹²²) cinitrêng hema drawa kumram anungkelang duhung alandeyan maṇik wārih asumping sumanasa petak ¹²³) jinebad mrik mar akalpika mirah ādi kalih lawan ratnapangkaja ¹²⁴) anting-anting murub dinrawêng emas.

- 90a. Anayana kostubha kalih lan mirah suga mahw anambut gĕlung açrī kĕkĕlingan pināça ing mas rangdi.
- 90b. Ndan atur ratw ing Indrabhawana ¹²⁵) anurun saha surāngganā saking Nandanawana suragandharwângiring.
- 91a. Sopacāranirâçrī umwang swara ning gong gĕnding anawang guruh ing Kārttika ramya ning unyan-unyan angrakĕt ¹²⁶) mwang angringgit carita anggupit angguntang ¹²⁷) swaranyârum men-men amacangah sumĕlang aris lagy anguttarabhāṣā ramya ning tontonan tan paligaran.
- 91b. Guměr-guměr ramya ning guyu de ning angijo-ijo bangkit denya aňjarak randi ¹²⁸) byuh ing aniningal punang wong sajalw-istrī prāpting Maja-Pahit kweh ing wong dusum-dusun sama kāçcaryan umulat pan těmbyánon kārya ambhiṣeka prabhw ādi añakrawartī ring sarat.
- 92a. Tangeh yan kathākěna polah ing aniningal ndan sira raāden mantrī sampun amūrṣita ¹²⁹) ring hyang Çiwâgni.
- 92b. Pareng sirâyinira sakawan adulur angastuti hyang Giripati wus ingaturaken de sang dwijarşi.
- 93a. Tělas ning amintânugraha ring hyang Pramaçiwamūrti ^{129a}) munggw ing padmārdhanāreçwari paramatuṣṭa asung nirwighna ning amukti dīrghāyuh santānawṛddhi antyeṣṭi sapanugraha ni sūkṣma inamēr munggw ing jūāna nirmala sujāti sampūrṇa tang upakṣamā.
- 93b. Sampun ing homa ry arep ing sthaṇḍila wusira alinggih ring singhāsana māyā rinengga ring suwarṇa pinatik ing nawaratnādi nda ¹³⁰) twan dewī Puṣpawatī kalih lawan sirâyinira ¹³¹) twan Puṣparaçmi pareng mangkyâlungguh lan nṛpati kapingsor twan Dara-Pētak.
- 94a. Parëng alinggih lawan twan dewī Dara-Jingga ring palangka dantângrawit ¹³²) ginëlaran de ning gringsing lung ing sih.
- 94b. Ken Bayan Sanggit mawa sopacārâlangu malih ken Pasiran lawan ken Pangunĕngan prasamânandang kuning.
- 95a. Ndan sang mahādwijarṣi atur tīrthâmṛta ring dyun maṇi pandyus-dyusanirêng nṛpati kalih kalawan sira pāduka çorī saha weda stuti ¹³²) pañjaya-jayêng prabhu pan sampun inĕnah bhaṭṭāra inusthānakĕn ¹³³) ry angga çrī narapati mūrti hyang Wiṣṇwātmakêng rat.
- 95b. Sampun sirâbhişeka prabhu çrī Kṛtarājasa açrī derâsalin wilāsa mwang tang ulat marum salīlā paramārthādi ĕnty harşanira sirâdhipati andulu mwang kadehanira sama anĕkar (r)i jĕng sang aulun embĕh prabhānira angde sukha ning rat.

- 96a. Tangeh ucapakěna mangke sampun ing kārya lěbar sira çrī bhūpati miringakěn sira mpu Çāntasmṛti.
- 96b. Saçiwopakāra rimihin çrī pramiçwarya kalih lan çrī mahādewī mwang sakweh ing wong jro pura umiring.
- 97a. Tan asari wus prāpting lalangwan mpu Çāntasmṛti lagy alungguh ring yaça mūrdha maṇi açry akalihan lawan çrī narapati sang para çiksā kabeh wus pinrēnah lungguh lawan sira wangbang wontěn ing palangka ring těpas kidul ky adhipati lawan sakadehanira.
- 97b. Açrī alungguh ing babatur kawingking de çrī nṛpati asĕng smita matur aris paṣangtabyakĕna ranak sang mahāmuni yan tan atut kṣanuākĕna panĕnĕda ning ratu hīnawīrya yan yogya rampu jumĕnĕngêng Maja-Langu siwīnĕn de ning wong sanagara.
- 98a. Ndan ky adhipati matur aris awot santun lan kadehanira nrpati aduh dewa depun tumulus asih.
- 98b. Nirdon punang nagara yan tan bontěn sang mahādwijarşi pukulun siwīněn ring pura kalih çrī narapati.
- 99a. Asĕng smitânĕhĕr amuwus sira ĕmpu Çāntasmṛti duh anakisun bapa sang makachattra ning rat tan sipi sukha twasingsun angrungu sojarira iki nging ¹³⁴) tan sangkêng wiwal sihisun twan pan ana ling ing aji ginung yan sang yati wus angarghânêng parwata ¹³⁵).
- 99b. Wus aguduhâkul-putih tan dadi kaki mantun malih waluya eng nagara tur sîsun sampun wṛddha lilu angamēr ¹³⁶) ulah ing nāthânging ¹²⁷) malih yan ana çuddhianira ring arinira pun wangbang Widyājñāna kariêng pura sadenira iku isun çuçūkṣrāh.
- 100a. Ĕnty harşanira çrī bhūpati mangkyângrungu liwat derâpanuju solahira wangbang Widyātmaka ring aji.
- 100b. Aseng smitangling lah ta yayi wangbang Widyajña depun tumulus sihirêrisun angera ring ratu kawlas-sih.
- 101a. Pan pratijāānisun uni yan waluya andadi wong mantuka ring Yawadwīpa jumēnēnga prabhu sira rowang ing amukti sira wangbang angling aduh dewa pukulun niṣkāraṇāndika nṛpati apan asthāpanirêku ¹³⁸) baryêniṣṭi ¹³⁹) sumewā ri jĕng narendra ¹⁴⁰).
- 101b. Nging ¹⁴¹) depun santoṣa ring bhujangga hīnaguṇa kawlas-sih tan wruh sareh ing nagarī pan mūḍhâpunggung baryan anger ¹⁴²) ring wukir depun tumulus sihirângampunanêng tan wruh mesĕm çrī narendra ¹⁴³) mwang kadehanira sama gumuyu matur aris duh sampun mangkana dewa.
- 102a. Pan manira pangeran sami atya 144) sumewā uruk-uruk ning aji malar-malar katirwanâdidik 144).

102b. Sama sukhâguyon-guyon pan sama anut-tinut solah ing pada asih ndan sang dwija asĕng smitângling aris.

103a. Duh anakisun kaki prabhu ĕmben ika isun amit mantuk ing wanāçrama karia sira tuhan swastha langgĕng amukti ndan çrī narapati tan wruh ri sahuranira wet ning karakĕtan ing sih ndan ken adhipati matur sâwot sāri ri jĕngira sang munīndra ¹⁴⁵).

103b. Don ing ranak sang māyati kamitěnggěngěn ndatan pangling wet ning ěla-ělêng asih subliakty anuhun tan wyar rumakět eng ati ndan mangke çrěddhánira swecchā amituturya ring anakira krama ning ratu wibhuh maharddhikêng rat siniwī ěnty harṣa ning sang mādwija.

104a. Wěkasan angling mārdawâris asmu guyu aduh niṣkāraṇa ujarira iku pan sira çrī narapati.

104b. Sampun wruh gaṇita ning aji tarka wyākaraṇa ning ala ayu wyakti tan kolug sakrama ning anāthâdi.

105a. Don ing mangkya āpty apitutur angde těguhan ing ājñānanirângayu sakrama ning nātha wibhuh suçīla asthitibhaktia ¹⁴⁶) ring hyang tan lupa eng kasy'-asih duh sampun angugungakĕna kawīryanira anantami indriya elingakĕn samāhitanirêng rat.

105b. Kadi sakramanirêng dangu lagy anusup ing wanādri umungsir çūnya ning āçrami yan sira tuhan lolya langgèng anamtami tamah angdani wṛddhi nikang ṣaḍripu anĕmakĕn ¹⁴⁷) krodha īrsyā amatimatya yan tan anut rasêng aji tan-wun umalwi duhkhita.

106a. Ya ta warîng ¹⁴⁸) manuşawṛtti amanggih wirya yan tan sthiting laku jāti aglis ilang de ning angkārêng buddhi.

106b. Yadin Sang Wus Ena 149) mwang ratw ing Indrabhawana siniwi de ning dewarsi surapsara yan tan çuddhêng sasmrti.

107a. Tan-wun kalèbw atèmah lusuh tonèn rika kaki maraja Nahusa lan Yayati wus siniwing suralaya pinarèk de ning hyang Indra 150) dadi bhangga poraka angaku yan tan ana ning hyang Madani kasutapanirèng dangu ya tangdadi kalungsuranirèng swarga.

107b. Ya ta sira kaky anakisun wahu siniwi ring bhūmi kěna ri jarā lara pati don ing prabhu sudharma tan hyun anut daçendriya duṣkṛṭi apan sira wus wĕruh krama ning wibhawa sukha wīrya mamas mamati ¹⁵⁴) tan tumut eng pati kary ¹⁵²) anger anganting pura.

108a. Anging ¹⁵³) tanpa ala ayu ning çarīra kang tumut andunungakèn punang laku amanggiha ng swarga Yamani.

108b. Don ing ulah sudharmênişti ndatan anut reh ing ulah durjanêng buddhi dremba mohâ 'rşêng drewya sang sujāti.

109a. Kara ning sang siniwī tan hyun angĕt $^{154})$ ing wong drohī $^{155})$

sulit lobha mūrkha tur bwat wīci ¹⁵⁶) lulya ring swakāryanira çrī narapati mwang hīnaguṇa niṣṭhâwĕdi-wĕdy eng ¹⁵⁷) ayun yêka wwang nīca kaçmala wĕkas ing pāpa yan kaparĕk eng nṛpati milwa kaawêng kaçmala.

109b. Kang yogya mangke kinanti denira çrī bhūpati wong tuhu surūpa janmādi ¹⁵⁸) tur prāgiwā wicakṣaṇa subuddhy aririh tamêng ^{158a}) laku asih tan cĕngkar ing sama-samêng wwang sumewita mwang tan bhīta ri tīkṣṇātis ning swakārya çūra dhīrānulus prawirêng raṇa.

110a. Ya iku kaki sĕdĕng yan jinungjung ¹⁵⁹) hmgguh winchan dĕmakipun lawan pupūrṇamān denira çrī mpati.

110b. Donnyângde wiçīrṇa ning ari tělas rinurah dady awela tang nagarī muwah těkêng nusântarâtur bhakti.

111a. Kalawan sang dwijarṣi tan-sah rowangirangulih-ulih rasa ning çāstra āgamāji gaṇita Kāmandaka mwang rasa ning daçaçīla paramārtha inulik donnyângde landuh ing nagarāmṛddhyakĕn sarwawija mwang mūla phala sutṛpti ¹⁶⁰) mangdoh tang sasab maraṇa.

111b. Pan kaawa de ning sang ratu sakrama ning rat umiring ulah sang amawa bhūmi prasama anut sudharma suçīlāsthitibhakting ¹⁶¹) sang māmuni udan muwah kang wong durjana cora drohika ¹⁶²) umalwi āptya kuminkin ulah raayw akīrtiyaçâmrih suṭṛptêng para.

112a. Ndan çrī bhūpati ĕnty harṣanira angrungu sapitutur ing sang māyati atur tīrthâmrta is nikang çaçīh.

112b. Sumusup eng jro nāla anīrņakēna wighna ning 16d) ati adulī sājūā mahāmpu wus sinūkṣma ring windwasāri.

113a. Ndau sira adhipati lawan sakadehanira sami enty harsanipun angapi andika sang kayap pan atur panarira hyang Iça çumirnaken tang wişa kālakūta 164) ry anteng hṛdayânut gati maharddhikâbuddhy asādhu sâwot sāri anuhun sājñā sang dwija.

113b. Malah lingsir hyang rawi mantuk sira çrī bhūpati ndan muwah sira mpu ¹⁶⁵) Çāntasmṛti wus ingaturan tadah drawiṇa ¹⁶⁶) cuci tan koninga rātrī muwah iñjing abawahan sira sang nātha sang dwija pinakadhikārêng lungguh çrī nṛpati sumanding lawan sira wangbang.

114a. Mwang sakadehanira sampun sinung lungguh ken ranggapaty' amangku bhūmi ndan tan iwang denya anglus nagarī.

114b. Ndan muwah sira Nambya akry' ¹⁶⁷) ângadĕg dĕmung lawan ken Sora ¹⁶⁸) sinung linggih tumĕnggung atut denyângrakṣa bhūmi.

115a. Ndan ken Pědang lan ken Dangdi muwah sira Gajah-Pagon lawan sira Lěmbu ndan malih sakadehanira ¹⁶⁹) sampun ¹⁷⁰) sinungan linggih wontěn senāpati lawan mañcanagantun lyan tang kulamantrya

ıdhipati kuwu kalawan ¹⁷¹) añjuru sinungan ¹⁷²) dĕmak lawan pupūrnamān.

115b. Ndan sira adhipating Madhura wus sinung linggih pinalih punang Yawadwīpa denira çrī narendra ¹⁷³) wus pinrēnah wontěn ing Lamajang tan koninga saramya ning bawahan sore ¹⁷⁴) wus aluwaran nṛpati lawan sira ĕmpu Çāntasmṛti sampun mantuk ¹⁷⁵) ing lalangwan.

116a. Adawa ¹⁷⁶) kathākēna dina rātrī lanira ¹⁷⁷) sira mpu Çāntasmṛting Wilwa-Tikta eñjang sirâdan malih ¹⁷⁷⁴).

116b. Akweh atur-atur nṛpati ¹⁷⁸) sarwamūlya ndatan kĕnêngitung kang wong amundut ¹⁷⁸) sama katur ing sang muni.

117a. Tan asari lumaris sira ĕmpu Çāntasnırti saha çikṣā andulur nda ¹⁷⁹) malih sira wangbang Widyājñāna kari ¹⁸⁰) eng Maja-Raçmi kinanti dera nṛpati baryan dina rinowang amamāca pirang warṣa laminira mangke siniwī ¹⁸¹) prabhu ¹⁸²) anêng Wilwa-Tikta.

117b. Sakweh ing çatru wus ĕnti dinon denira çrī bhūpati katĕkêng nusântara akweh long lyan tungkul subhaktya karuhun tang Bali Tatar Tumasik ¹⁸³) Sampi ¹⁸⁴) Koci lan Gurun Wandan Tañjung-Pura tan opĕn tang Dompo Palembang Makasar prāpta sama mawwat sesi ¹⁸⁵) ning pura.

118a. Apan sing ¹⁸⁶) makatur-aturanipun ri jengira sang prabhu donnya tanpa upamā ¹⁸⁷) punang Maja-Pahit.

118b. Ya iku çrî narendra norângrasa kewuh sari-sary andon langu tan-sah sira wangbang kinanti de nṛpati.

119a. Mahas amarņa gurit anglanglang raçmi ning pasir wukir mwang tang pasir ulusan ¹⁸⁸) langĕ uing āçramâsimpar winaktêng bhāṣā gurit kidung pralapita ununggw ing lĕpihan angrahati twas ning kawy amāca duh tuhu kīrti uing prabhu kawiyogya nggwan ing wiçwara ¹⁸⁹).

119b. Mwang sakweh ing wong sanagantun ¹⁹⁰) prasama sukhâpti apan tan ana wagalan ing bhūmi lan ¹⁹¹) tang sasab maraṇa mwang gĕgĕring sapandirinira bhūpati ¹⁹²) Kṛtarājasa tangeh yan kathākĕna sararasira munggw ing carita Pararaton uwus de ning kumawya.

120a. Kṣantawyakĕna reh ing mūḍha kumawruh anglĕngkāra gurit katigas çrutirasa 193) kudw āpti anarung antuk ing ka 194) tan

erang tininda ginuywan ing sang sujana de ning kumapaksa milw ing kanot

120b. Atur sodamâum ahyun ¹⁹⁵) mibër ing wiyat pakṣânĕlĕhi ¹⁹⁶) hyang niçākara lwir pajyut āptya amagut sĕnĕ ¹⁹⁷) ning diwāngkara dumilah anuluhi jagat kewalyâñañampuri sang kawi siddhi tĕkêng don ¹⁹⁸).

Colophon.

Iti kidung Harsa-Wijaya, puh Juru-Děmung, taběh Rara-Kadiri. Putus ing anurat ring dina çu, u, Mrakih, tithi çaçīh kacatur, rah 5, těnggěk 6, çuklapaksa ¹⁹⁰) dwitīya, irika diwasa ning pūrņalikhita, ri nusa Bali, ngkanêng ²⁰⁰) Ratnarasa.

LIJST VAN EIGENNAMEN

van personen, plaatsen en geschriften voorkomende in de KIDUNG HARSA-WIJAYA.

(Eigennamen, die uitsluitend of hoofdzakelijk in vergelijkingen voorkomen, zijn met een 'gemerkt)

- *. Abhimanyu, z. o. Bhimanyu.
- *Airāwaṇa, z o. Erāwaṇa.
- Alu (mantrī, rāden), titelnaam van een hoog ambtenaar aan het hof van Kadiri, II, 24b, 27b, 44a, III, 41a, V, 5a, 74a, 115a, 117b, 118b.
- Amarājaya (pañji), hoog ambtenaar aan het hof van Singhasāri, een van de leiders van de expeditie tegen Malayu, later ambtenaar aan het hof van Maja-Pahit, I, 58a, IV, 75a, V, 54a, 109b, 114b, 155a; Marājaya (pañji), III, 85a, V, 110b.
- Anabrang, hoog ambtenaar aan het hof van Singhasāri, een van de leiders van de expeditie tegen Malayu, later ambtenaar aan het hof van Maja-Pahit: Kěbwânabrang, I, 58b, III, 85a, IV, 75a, V, 83a, 84b, 85b, VI, 69b, 75b; Kěbo-Nabrang, V, 54a, 85b.
- Andara-Jingga, z. o. Dara-Jingga.
- Ančugah (rangga), patih van Singhasāri als opvolger van Rāganātha, sneuvelt in den strijd tegen het leger van Kadiri, I. 29a; Něngah, I. 35b, 36a, 53a, 57a, II, 27a, 50b, 58b, 71a, 73a.
- Angçoka, z. o. Jurang-Angçoka.
- Anglung Raçmi, naam van een kidung(?), IV, 96a.
- Angrok, stamvader van de dynastie van (Singhasāri en) Maja-Pahit, II, 18a, 35b.
- Anurida, z. o. Rāgânurida.
- Araraman (mantrī), titelnaam van één of meer ambtenaren aan het hof van Kadiri, II, 25a, III, 34a, V, 74b, 80b, 124b.
- Arjunawijaya, naam van een Oud-Javaansch geschrift, VI, 43a.
- Arjunawiwālia, naam van een Oud-Javaansch geschrift, IV, 92b.
- Arya (rāden), titel van Kṛtanagara vóór zijn troonsbestijging, I, [2b], 23b, 24b, 25b.
- *Arya* (rāden), titelnaam van een hoogen ambtenaar aan het hof van Kadiri, II, 22b, 23b, 25b, 26a, 36a, 44a, 59b, 68a, 68b, 69b, 70a,

- 77a, 77b, 137b, 143a, 111, 41b, V, 9b, 74a, 81a, 95b, 98b, 100b, 115a, 115b, 119a, 119b, 121a, 121b, 122b, 125a, 136a, 137a.
- *Asmara, z. o. Smara.
- *.1tanu, één van de namen van Kāma, den god van liefde en schoonheid in de Voor-Indische mythologie, meestal in vergelijkingen ter aanduiding van Harṣa-Wijaya gebruikt, I, 48b, 49b, 59a, 68a, 72a, 78b, II, 112b, 114a, IV, 90b, V, 28b; vgl. Madani, Makara-dhwaja, Manasija, Manobhawa, Smara.
- Bagenda, naam van den tuin, waarin Harşa-Wijaya en de zijnen tijdens hun verblijf te Kadiri wonen, III. 46a, 48a, 52a, 71a, IV, 14a, 58b, 60a.
- Buli, eiland ten Oosten van Java, onderhoorig aan Kṛtarājasa, VI, 117b.
- Bañak-H'īranāda, z. o. Wīranāda.
- Bayan, titel van een vrouwelijke bediende aan het hof van Singhasari en van Maja-Pahit, I, 65b, III, 14a, 72b, 73b, 97a, 97b, 100b, 102a, 105a, IV, 84b, 85a, 100a, 104b, V, 24a, 49a, 52b, 53a, VI, 19a, 35a, 47b, 71b, 81a, 81b, 94b.
- Bayan, titel van een vrouwelijke bediende aan het hof van Kadiri, IV, 12b, 14b, 35a, V, 149a, 153a, 154b.
- Bhayangkara, naam van een afdeeling soldaten, I, 36a, 55a, III, 64a, V, 55a.
- *Bhimanyu, Sk. Abhimanyu, zoon van Arjuna, bekend uit het Mahābhārata, VI, 43a.
- Bobot-Santun, z. o. Bobot-Sāri.
- Bobot-Sāri (těgal), naam van de vlakte, waarop de strijd plaats vindt tusschen de troepen van Kadiri aan den éénen kant en die van Maja-Pahit, Madhura en de Tatar's aan den anderen kant, V, 11b, 14a, 14b, 32b, 33a, 156a, VI, 2a; Bobot-Sārih, V, 7a; Bobot-Santun, V, 61b, 63a, 75b, VI, 3b; Bobot-Sěkar, V, 5a, 29b.

Bobot-Sārili, z. o. Bobot-Sāri.

Bobot-Sčkar, z. o. Bobot-Sári

Brahmāndapurāņa, naam van een Oud-Javaansch geschrift, 1, 5b.

Brahmawiyuu, naam van een anting-anting-model, IV. 3b, V. 49b. *Brhaspati, z. o. Wrhaspati.

Bubat, havenplaats van Maja-Pahit, VI, 9a, 53b, 65a.

Bungalan, hoog ambtenaar aan het hof van Singhasāri, neemt als senāpati van de sinělir deel aan de expeditie tegen Malayu, later ambtenaar aan het hof van Maja-Pahit; Kčbo-Bungalan, I, 58b, 11I, 85a, IV, 75a, V, 54a, 83a, 84b, 85a, VI, 69b, 75b.

- *Byoma-Çiwa, Çiwa als hemel- of zonnegod 1). I, 8a; vgl. Çiwâditya, Çiwa-Rawi.
- *Çacīpati, heer, echtgenoot van Çacī, een der namen van Indra, III, 39b, IV, 26b; Çacīprabhu, idem, II, 20b.
- *Çacīprabhu, z. o. Çacīpati.
- Canggu plaats aan de Brantas, de belangrijkste Oost-Javaansche zeehaven, I, 85a, 85b, 86a, III, 21a, 23b, 25a, 25b, 26b, 27b, 34a, 38a, 58a, 81b, IV, 64a, V, 1b, 2a, 3a, 29b.
- Canagu (bangawan), naam van de Brantas ter hoogte van Canggu, V, 135a.
- *Çangkha, zoon van koning Wirāṭa, bekend uit het Mahābhārata, V, 115a.
- (antusmṛṭi (mpu), bhujangga en hoofd der geestelijkheid aan het hof van Singhasāri, de "patīrthan" van koning Narasingha; hij trekt zich uit het openbare leven terug wegens meeningsverschillen met koning Kṛṭanagara en vestigt zich in een patāpan (kahyangan) op den Meru (zie aldaar); hij verleent daar gastvrijheid aan Harṣa-Wijaya en den zijnen op hun vlucht; later wijdt hij Harṣa-Wijaya te Maja-Pahit tot koning; I, 6a, 12a, 17a, 24a, 30a, II, 94b, 95a, 103a, 105b, 106b, 114a, 116b, VI, 67a, 69b, 75b, 76a, 80a, 81a, 87a, 96a, 97a, 99a, 113b, 115b, 116a, 117a; men vindt hem ook aangeduid als brahmarāja, dwijendra enz.

Citragati, jongste zoon van den patih van Kadiri, V. 108b, 110b, 114a. Ciwādhilaya, Çiwa's hoogste hemel, V. 65b²).

Çiταâditya, Çiwa als zonnegod, VI, 88a; cf. Byoma-Çiwa, Çiwa-Rawi. Çiταâgni, Çiwa als vuurgod, VI, 88a, 92a.

*Çiwa-Rawi, Çiwa als zonnegod, II, 124b, III, 26b; vgl. Byoma-Çiwa, Çiwâditya.

*Çiwatmaka, = "kind (zoon) van Çiwa", I. 52a.

*Çruti, z. o. Umā-Çruti.

*Çweta, zoon van koning Wirāta, bekend uit het Mahābhārata, V., 115a.

Dadung-Awuk, maam van een pinggel-model. IV, 6a.

Daha, een rijk op Oost-Java, ook Kadiri of Měménang geheeten, I. 56a, 57b, 83a, 84b, II, 9a, 50a, 51a, 52a, 59b, 63b, 77a, 77b, 82a, 82b, 86b, 88a, III, 20b, 22b, 23a, 81a, IV, 68a, 78b, V, 2a, 14b, 83b, VI, 59b

Dangdang-Gendis, z. o. Gendis

Dangdi, een van de gezellen van Harşa-Wijaya, 1, 9b, 45b, 78a, 111,

22b, 55, 60b, IV, 46a, 61a, 62a, 75a, V, 60a, 101a, 105a, 105b, VI, 115a.

Dara-Jingga, prinses van Malayu, als schatting naar Java meegevoerd en daar door Harşa-Wijaya tot echtgenoote (van lageren rang) gemaakt, I, 54b, III, 86a, 97b, IV, 35a, VI, 13a, 17a, 31b, 94a; Andara-Jingga, V, 45b.

Dara-Pčtak, prinses van Malayu, als schatting naar Java meegevoerd en daar door Harsa-Wijaya tot zijn echtgenoote (van lageren rang) gemaakt, I, 54b, III, 86a, 97b, IV, 35a, V, 35b, 37a, VI, 12b, 17b, 31a, 93b. Zij is de oudere zuster van Dara-Jingga.

Datara, plaats, vanwaar Harsa-Wijaya naar Madhura oversteekt, II, 126a.

Dompo, een van de onderhoorigheden van Krtarājasa, VI, 117b.

*Durgā, een bekende godin der Voor-Indische mythologie, 1V, 22b.

*Ena (Sang Wus Éna), een aanduiding van den Buddha(?), VI, 106b (vermoedelijk het Sk. woord na, "niet") 3).

Erāwaṇa, Sk. Airāwaṇa, de door Indra bereden viertandige olifant der Voor-Indische mythologie, V, 117b.

Gagak-Wiruddha, z. o. Wiruddha.

Gajah-Pagon, z. o. Pagon.

Gajah-Pagun, z. o. Pagon.

Gajah-Wīrândaru, z. o. Wīrândaru.

Galuh (rāden, twan), titel van prinsessen, dochters van (meestal regeerende) vorsten (bij een hoofdvrouw?); in I, 36b, 70a, 76b, II, 46b, 104a, 110b, 116b, 124a, 124b, III, 1b, 12b, 14a, 16a, 27a, 28b, 48b, 52a, 71a, 73a, IV, 90b, V, 154a, VI, 32a en 48a wordt er een prinses van Singhasāri mee aangeduid; in II, 38a, 139a, 139b, 140a, 140b, III, 104a, IV, 8a, 11b, 14a, 14b, 15a, 15b, 29a, 36a, 37b, 42b, 56a, 56b, 57a, 57b, 58a, V, 155b, VI, 16b en 18a wordt er de prinses van Kadiri mee aangeduid; in III, 92a en 96a is het een aanduiding van de prinses(sen) van Malayu. De titel wordt nooit gebruikt om er Pusparaçmi mee aan te duiden, zoolang deze zich aan het hof van Kadiri bevindt als mindere van ratna Kesara.

*Ganggā, de rivier Ganggā (Ganges) in Voor-Indie, tot godin gepersonifiëerd, IV, 22b.

Gendis (Dangdang-Gendis), voorganger van Jaya-Katwang als koning van Kadiri, I. 56b. 57a, H. 2a, IV, 28a.

Gendis (Dangdang-Gendis), naam van een melodie, I. 66b (sawit), IV, 102a (anom).

(iiripati, een van de bijnamen van Çiwa, VI, 92b; vgl. Iça, Jagatpati, Maheçwara, Pramaçiwa, Pramecchā, Prameçwara.

*(iorī, een van de namen van Umā, de gemalin van Çiwa, 1V, 22b. Gurun, een van de onderhoorigheden van Kṛṭarājasa, VI, 117b.

Hari, een van de namen van Wiṣṇu, V, 57a (op Garuḍa zittende afgebeeld op een vaandel).

*Harilaya, z. o. Hariloka.

Hariloka, de hemel van Wisnu, waar de zielen terechtkomen van strijders, die in den strijd zijn gevallen. II, 67a, IV, 67b; Harilava, idem, * IV, 68a.

Hariwangea, het Wisnu-geslacht, waartoe zich ook Narasingha en Harsa-Wijaya rekenen, I. 2a.

Harsa-Wijaya, afstammeling van Angrok, zoon van koning Narasingha, neef van koning Kṛtanagara, door Kṛtanagara als zijn opvolger aangewezen; verslaat bij den aanval van Jaya-Katwang op Singlinsäri het Kadirische Noorderleger, doch wordt door het Zuiderleger na den val van Singhasāri op de vlucht geslagen; weet de oudste prinses van Singhasāri uit de handen der Dahaneezen te bevrijden en zoekt met haar en een klein aantal gezellen een toevlucht in de wildernis; door mpu Cantasmrti, wiens kluizenarij zij weten te bereiken, wordt hij naar Wīrarāja, den adhipati van Oost-Madhura, verwezen, op wiens raad hij verzoekt toegelaten te worden aan het hof van Kadiri, waar hij spoedig Java-Katwang's sympathie weet te winnen; na de terugkomst van de soldaten uit Malayu, die zich bij bem aansluiten, wordt hem door Jaya-Katwang het gebied van Trik geschonken, waarin de Madhureezen een nieuwe nederzetting stichten, Maja-Pahit; gesteund door de Madhureezen en de door Wîrarāja ontboden Tatar's komt hij in opstand tegen Java-Katwang en vernietigt diens macht, waarna hij als opperheer over Java regeert; I, 8b, 12a, 20a, 26a, 32a, 33a, 37a, 68b, 11, 46b, 70b, 88b, 96a, 138a, 111, 1a, 33a, 34a, 45a, 68a, 70b, 74b, 81a, 94a, 103a, IV, 38a, 41b 43b, 52b, 59b 60a, 64b, 67b, V, 5b, 9a, 9b, 13b, 15a, 45b, 75b, 78b, 79b, 116a, 121a, 127a, 133a, 143b, 155b, VI, 7a, 9b, 10b, 11b, 58a; Wijava of rāden Wijava, I, 33b, III, 36a, 44b, 103b, V. 117b, 131a, Vgl. Atanu, Ino, Kṛtarājasa, Smara; een vaak voorkomende aanduiding van Harsa-Wijava is de titel twan mantri of råden mantri.

Hemagni, z. o Himagiri.

Himācala, z o Himagiri.

- Himagiri, elders Meru genoemd, de berg, op welks helling de kluizenarij van mpu Çāntasmṛti gelegen is, II, 94b, VI, 75b; Hemagiri, VI, 67a; Himācala, II, 97b.
- *Iça, een van de bijnamen van Çiwa, VI, 113a; vgl. Giripati, Jagatpati, Maheçwara, Pramaçiwa, Pramecchã, Prameçwara.
- *Indra, een van de voornaamste goden van de Voor-Indische mythologie, VI, 107a.
- *Indrabhawana, de hemel van Indra, VI, 90b, 106b.
- Ino, naam, die in de Pañji-romans aan den hoofdpersoon gegeven wordt; hier een aanduiding van Harşa-Wijaya, I. 9a, 16a, 18a, H. 78b, 114a, 121a, 122a, 126b, HI, 9a, 10a, 10b, 24a, 72a, IV, 76a, 80a, 81a, 84a, 99b, 109a, VI, 87b.
- *Jagatṛati, een van de bijnamen van Çiwa, V, 118a.
- Janadagni (hyang), naam van een godheid, VI, 86a (verbastering van Janadagni?).
- Janggala (lurah), naam van een vlakte (těgal) ten Westen van Canggu, V, 1b. 3a.
- Jaran-Waha, z. o. Waha.
- Jawa, Java, Javaansch; nusa Jawi, Java, H. 145b; angajawa = "naar Java gaan", III, 25a, 80b, V. 2b; angajawi, idem, III, 83b, IV, 79a, 109b, VI, 6b; vgl. Yawa enz.
- Juya-Katong, z. o. Jaya-Katwang.
- Jaya-Katwang, afstammeling, vermoedelijk zoon, van Dangdang-Gendis, als pangalasan alit te Singhasāri opgegroeid, later tot vazalvorst van Kadiri aangesteld door Narasingha; op aanraden van Wīrarāja doet hij na het vertrek van de Singhasārische troepen naar Malayu een aanval op Singhasāri, waarbij Kṛtanagara gedood en een der Singhasārische prinsessen buitgemaakt wordt; hij regeert dan een tijd lang als oppervorst van Java, doch wordt al spoedig ten val gebracht door Harṣa-Wijaya en diens bondgenooten; I. 57a, H. 3a, 56b; Jaya-Katong, I. 56a, H. 1a, 113a, IV, 78b.
- Jaya-Nagara, naam van een afdeeling soldaten te Kadiri, II, 142b. Jayasāri, naam van een afdeeling soldaten. I. 36a, 55a, II, 142b, V, 55b, VI, 52b.
- Jayendriya, naam van een kidung. IV, 101b.
- Jung-Galuh, plaats in de omgeving van Canggu, V, 29b.
- Jurang-Angçoka, plaats of streek op de route Kadiri-Singhasāri, niet ver van Singhasāri, II, 45b.
- Kadiri, een rijk op Oost-Java, ook Daha of Měměnang geheeten, I,

85a. 1I, 49b. 50a, 56a, 64b, 68b, 73a, 75a, 76b, 127a, 142a, 11I, 7a, 9a, 18b, 21a, 78b, IV, 43a, 47b, 72b, 73a, 73b, 79a, V, 3a, 81a, 82a, 89b, 95a, 108a, 119b, 132a, 136b, 137b, 155a, VI, 7a, 10b, 41a, 56a, 57a.

Kayénèngan, plaats, waar Narasingha "bijgezet" (dhinarma) is, I, 25b.

Kailāsādri, z. o. Kelāsādri.

*Kāla, god des verderfs. V, 93a; vgl. Kālāntaka.

*Kālāntakā, god van dood en verderf, II, 68a, V, 87a, VI, 61b; vgl. Kāla.

Kalituran of Kali-Turan, naam van een plaats op de route Kadiri-Singhasāri, niet ver van Singhasāri, II, 46a.

Kāmandaka, naam van een Oud-Javaansch geschrift, I, 4a, II, 24b, VI, 111a.

*Kaṇṭḥapura ¹), naam van een blijkbaar uit de Oud-Javaansche litteratuur bekende plaats, IV, 66a.

Kanuruhan, titelnaam van een hoog ambtenaar aan het hof van Kadiri, II, 25a, 44b, IV, 46a, V, 73b, 133b, 134a.

Kawi, berg tusschen Kadiri en Singhasāri, 1, 2b.

Kěbo-Bungalan, z. o. Bungalan.

Kébo-Nabrang, z. o. Anabrang.

Kčbo-Rubuh, z. o. Rubuh.

Kěbwânabrang, z. o. Anabrang.

Kěkčlingan, z. o. Kěling.

*Kelāsādri, de berg Kelāsa (Sk. Kailāsa), bekend uit de Sanskṛt litteratuur, IV, 40a.

Këling, naam van een land, vermoedelijk overzee, vanwaaruit goederen geïmporteerd worden. II, 4b; in V, 57b wordt het van krijgslieden gezegd, doch het is niet zeker, of het in die beteekenis wel eigennaam is (Klinganeezen?); këkëlingan, "op zijn Klingsch", gewoonlijk gezegd van een bepaalde wijze van het haar op te maken. II. 6a, 130a, 111, 63b, IV, 4a, V, 63b, V1, 90a.

Kesara (ratna), dochter van Jaya-Katwang, II, 4b, V, 12b, 65a, 141a,
VI, 15b, 57a; Kesari (ratna), II, 3b, 34a, 139b, III, 104b, IV,
36b, 60b, 78b, V, 15a, 19a, 19b, 66b, 67b, 69b, 142a, 144a, 153b,
VI, 17b; zij wordt ook vaak twan Galuh genoemd (zie onder Galuh).

Kesari (ratna), z. o. Kesara.

Koci, een van de onderhoorigheden van Kṛtarājasa, VI, 117b.

*Korawapati. de heer der Korawa's, aandniding van Duryodhana, bekend uit het Mahābhārata, III, 61b.

Kṛṣṇāyaṇa, naam van een Oud-Javaanseh geschrift; ook van een gringsing-patroon, I, 45a, II, 5a, IV, 6a.

Kṛṭanagara, neef van Narasingha en diens opvolger als koning van Singhasāri; zijn beide dochters geeft hij Harṣa-Wijaya ten huwelijk, en om voor hem ook geschikte nevengemalinnen te verwerven zendt hij een groote expeditie tegen Malayu uit; aldus zonder voldoende bescherming te Singhasāri achtergebleven, wordt hij aangevallen door de troepen van Kadiri, die hem overwinnen en dooden; I. 2b. 12a. II. 16a. 18b. 35b. 138a. V. 5b; Kṛṭanagari, I. 16b, II. 36a. V. 91b.

Krtanagari, z.o. Krtanagara.

Kṛtarājasa, naam, dien Harṣa-Wijaya na zijn koningswijding draagt, VI, 95b, 119b.

*Kumāra, naam van den oorlogsgod der Voor-Indische mythologie, zoon van Çiwa, VI, 78a.

I amajang, plaats op Oost-Java, waar Wirarāja na het optreden van Kṛtarājasa resideert, VI, 115b.

Lawe (rangga), een van de gezellen van Harsa-Wijaya, I, 9a, 47b; zie ook onder Wěnang.

Lawon, plaats of boschgebied op de Zuidelijke route Kadiri-Singlasāri, II, 25b, 60a.

Lömbu, z.o. Pětěng.

Lömbu-Pötöng, z.o. Pětěng.

Lěmbu-Wîrāntaka, z.o. Wîrāntaka.

*Lĕngkāpura, de residentie van Rāwaṇa, den uit het Rāmāyaṇa bekenden rākṣasa-koning, III, 72b.

Lunglung Smara, naam van een kidung (?). VI, 38b; wellicht Nglunglung Smara te lezen.

*Madani (Sk. Madana), een van de namen van Kāma, den god der liefde in de Voor-Indische mythologie, VI, 107a; vgl. Atanu, Makaradhwaja, Manasija, Manobhawa, Smara.

Madhu Lalangu, naam van een kidung (?), I, 77a.

Madhura, het groote eiland bij Oost-Java, I, 82a, II, 14a, 49a, 123a, III, 1a, 4b, 13b, 14b, 17b, 18a, 20a, 20b, 24a, 24b, IV, 63b, 64b, 65a, 76b, 77b, 79a, V, 1a, 5a, 14a, 32a, 62a, 80b, 124b, 135b, VI, 10a, 20a, 53a, 65b, 84a, 87b, 115b; Madhura-Wetan (Oost-Madhura), I, 29b, II, 10b, 12a, 14b, 121a, 125b, IV, 68a.

Madhura-Wetan, z.o. Madhura.

Mahāpāti, naam van een ambtenaar aan het hof van Kadiri, IV, 47a, V, 6a, 73b, 75b, 95b, 98b, 104b, 106a, 107a, 107b.

*Maheçavara, een van de namen van Çiwa; vgl. Giripati, Iça, Jagatpati, Pramaçiwa. Pramecchā, Prameçwara; Maheçwara-dampati, Çiwa en Umā, IV, 40a.

Mahisa-Rubuh, z.o. Rubuh.

Maja-Langu, 2.0. Maja-Pahit.

Maja-Pahit, naam van een rijk op Oost-Java, gesticht door Harşa-Wijaya en Wīrarāja. IV, 66a, 67a, 68a, V, 5a, 15a, 20b, 70a, 81b, 83b, 100b, 115b, 117b, 131b, 135a, 153a, VI, 10a, 21b, 22b, 53b, 50b, 60b, 65a, 77b, 83a, 91b, 118a; Maja-Langu, idem, IV, 80a, V, 1a, 65b, 81a, 90b, 137b, VI, 7b, 55b, 59b, 67b, 97b; Maja-Raçmi, idem, V, 140a, VI, 61a, 78b, 117a; zie ook onder Wilwa-Tikta.

Maja-Raçmi, z.o. Maja-Pahit.

*Makaradhwaja, een van de namen van Kāma, den Hindoe-god der liefde, I, 59a; vgl. onder Atanu, Harsa-Wijaya (dien men met deze namen vaak aanduidt), Madani, Manasija, Manobhawa en Smara.

Makasar, een van de onderhoorigheden van Krtarajasa, VI, 117b.

Malayu, naam van een land overzee, tijdens de regeering van Kṛtanagara aan Singhasāri onderworpen, I, 53b, 54a, 55a, 55b, 68b, 79b, 80a, 82a, 83a, II, 12a, 16b, 49a, 50a, III, 80b, 83b, 84b, 86b, 90b, 97a, 101a, 101b, 104a, IV, 19b, 23a, 25b, 32a, 34a, 34b, 111a, V, 23a, VI, 11b, 14a, 30a, 37a.

Mantrī (rāden, twan), z.o. Harşa-Wijaya.

*Manasija, een van de namen van Kāma, den Hindoe-god der liefde, IV. 103h; vgl. onder Atanu, Harṣa-Wijaya (dien men met dit soort namen vaak aandnidt), Madani, Makaradhwaja, Manobhawa, Smara.

*Manobhawa, een van de namen van Kāma, den Hindoe-god der liefde, I. 39b, 42a, 67a, 69b, IV, 31b, 90b, V, 51a, VI, 71a; vgl. Atanu, Harşa-Wijaya (dien men met dit soort namen vaak aanduidt), Madani, Makaradhwaja en Smara.

Manaçāsana, het Wetboek van Manu, naam van een bekend Sanskṛt geschrift, I, 3b.

Marājaya z.o. Amarājaya.

Mēmēling, plaats op de Noordelijke route Kadiri-Singhasāri, 11, 24b, 51a, 52a, 56a, 75a.

Mēmēnana, cen rijk op Oost-Java, ook Daha of Kadiri geheeten, I.

- 57b, 83a, II, 1a, 10a, 11a, 65b, 78b, 126b, 127b, 1II, 81b, 84b, IV, 48a, V, 29b, 30b, 63a, 96a, 111b, 133a, VI, 1a, 23a, 31a.
- Meru, naam van een heiligen berg in Voor-Indië en op Java; op den Javaanschen Meru (die in dit gedicht, naar II, 100b ons doet vermoeden, niet identiek is met den berg, die thans Smèroe = Sk. Sumeru genoemd wordt) ligt de kluizenarij van mpu Çāntasmṛti; II, 21a, 46b, 105b; Meruparwati, I, 30a, II, 46b; dezelfde berg wordt ook Hemagiri, Himagiri en Himācala genoemd.

Meruparwati, z.o. Meru.

- Mrgapati, naam van den tumenggung van Kadiri onder de regeering van Jaya-Katwang, 11, 2b, 79a, IV, 44b, V, 6b, 72b, 79b, 86b, 89b, 93b.
- *Mukhi⁵), naam van een bhatţāra, VI, 88b.
- Mundarang, naam van den patih van Kadiri onder de regeering van Jaya-Katwang, II, 2a, 67b, 79b, V, 111a.
- *Na, z.o. Ĕna.
- *Nahuṣa, vader van Yayāti, naam van een mythischen koning, bekend uit de Sanskṛt litteratuur, VI, 107a.
- Nambi, een van de gezellen van Harşa-Wijaya, I, 9a, 38b, 43b, 48a, 77b, 83b, II, 94b, 103a, III, 5b, 8a, 8b, 9a, 21a, 47a, 53a, 59b, 84b, IV, 45a, 60b, 72b, 82b, 88a, 109b, V, 43b, 55b, 87b, 90b, 93b, 94a, VI, 25a, 61b, 65a, 69b, 75b, 114b.
- *Nandanawana, naam van een lusthof in den hemel van Indra, IV. 16a, VI, 90b; vgl. Nandawana.
- *Nandawana, hetzelfde als Nandanawana, IV, 94b.
- Narasingha (ratu bhaṭṭāra), uit het Wiṣṇu-geslacht, koning van Singhasāri, vader van Harṣa-Wijaya en voorganger van Kṛṭa-nagara, I, 2a.

Ndok, moeder van ken Angrok, II, 18a, V, 119b.

Něngah, z. o. Aněngah.

Nglunglung Smara, z. o. Lunglung Smara.

*Niruddhawatī, naam(?) van een in een lotus zetelende godin, een naam van Rati(?), III, 99b; vgl. Ruddhawatī ').

Nurida, z. o. Răgânurida.

- Pagĕdongan, naam van een dienares aan het hof van Maja-Pahit, VI, 32a, 33a, 72b, 93b.
- Pagon (Gajah-Pagon), een van de gezellen van Harşa-Wijaya, I, 9b, 39a, 44a, 48a, 77b, 78b, II, 87b, 88a, 95a, III, 12a, 22b, 60a, 91a, IV, 60b, 61b, 72a, 82b, 88b, 108a, V, 35a, 44a, 55a, 89b,

- 90a, 107a, 133b, VI, 62a, 69a, 115a; Gajah-Pagun, I, 37a, III, 53b, IV, 46b, V, 134a.
- *Pagun* (Gajah-Pagun), z. o. Pagon*.*
- Pakudan, naam van een land of van een plaats, die een soort oogzalf exporteert, II, 6b, 48a, 55a, III, 83a, IV, 3b, 18b, 22a, 80b, 89a; een andere naam is Pangajaran.
- Palembang, een van de onderhoorigheden van Krtarājasa, VI, 117b. *Pāṇḍutanaya, de Pāṇḍawa's, bekend uit het Mahābhārata, III, 61b. Pangajaran, een andere naam voor Pakudan, I, 35b, II, 130b, III, 51b. Pangkur, geboorteplaats van ken Angrok, II, 18a, 35b, IV, 42a.
- Panguněngan, narm van een hofjuffer aan het hof te Singhasāri en te Maja-Pahit, I, 65b, IV, 100b, V1, 35a, 47b, 94b.
- *Pāpaka, naam(?) *) van een persoon, bekend uit het verhalenboek Tantri, V, 15b.
- Pararaton, naam van een Middel-Javaansch geschrift, VI, 119b.
- Pasiran, naam van een hofjuffer aan het hof te Singhasāri en te Maja-Pahit, I, 65b, IV, 100a, V, 25a, VI, 35a, 47b, 72a, 94b.
- Pědany, een van de gezellen van Harşa-Wijaya, I, 9b, 45a, 78a, 11, 95a, III, 22b, 55, 60b, IV, 46a, 62a, 74a, 89a, V, 59b, 101a, 105a, VI, 115a.
- Pětěng, een van de gezellen van Harşa-Wijaya, I, 83b; Lěmbu-Pětěng, I, 9b, 46a, 78b, II, 95b, III, 22b, 60b, IV, 47a, 72a, 79b, 110a, 133b, 134a; Lěmbu, I, 78b (ra-), III, 5b, 56, IV, 62b, 76b, 77a, 81a, V, 89b, 90a, 101a, 109b, 114b, 155a, VI, 62a, 115a.
- Pisangan, dienares, soort adjudante, aan het hof van Kadiri, II, 6b, 141a, III, 75b, 76a, 76b, 77a, IV, 8a, 12b.
- *Pramaçicea, een van de namen van Çiwa, VI, 78a, 93a (ev. -mūrti); vgl. Giripati, Iça, Jagatpati, Maheçwara, Pramecchā en Prameçwara.
- Pramecchā, een van de namen van Çiwa, II, 62b; vgl. Giripati enz. *Prameçwara, een van de namen van Çiwa, III, 63b; vgl. Giripati enz.
- Pusparaçmi, jongste dochter van Kṛtanagara, bij de verovering van Singhasāri gevangen genomen door de troepen van Jaya-Katwang en naar Kadiri gevoerd; later, na den val van Kadiri, door Harṣa-Wijaya, haar verloofde, naar Maja-Pahit gebracht, waar zij een van zijn vier gemalinnen wordt; I, 31a, II, 139a, 140a, 141a, III, 102b, 104b, IV, 12b, 13a, 15b, 29a, 34b, 36a, 37b, 57a, 71a, V, 12b, 17b, 18a, 19a, 141a, 143a, 148b, VI, 11a, 12b, 15a, 23b, 25b, 31b, 38a, 55b, 93b.

Puspawatī, oudste dochter van Kṛtanagara, verloofd met Harṣa-Wijaya, door wien zij na de verovering van Singhasāri door de troepen van Jaya-Katwang uit de handen der Kadireezen wordt bevrijd en meegenomen wordt, eerst naar Madhura, vervolgens naar Kadiri en ten slotte naar Maja-Pahit, I, 31a, III, 79b, 97a, 105a, IV, 23a, 34a, 36b, 57b, 58b, 84a, V, 21a, 22a, 47a, 51a, VI, 10a, 13b, 15a, 18a, 29b, 32b, 73b, 93b.

Rāden Mantrī, z. o. Harşa-Wijaya.

Rāga, z. o. Rāgânurida.

Rāganātha, patih van Singhasāri onder Narasingha, treedt onder Kṛtanagara af en wordt tot ramādhyakṣa benoemd, 1, 3a.

Rāgânurida 8). lijībediende van Harṣa-Wijaya, I, 37b, 59a, 75a, 75b.
 76a, III, 88b, 96b, IV, 20a, V, 25b, 141b; Nurida Rāgi, IV, 24a;
 Rāga, een van de twee, I, 76b, III, 81b.

Rājasa, koningsnaam van ken Angrok, II, 18b.

Rajasa, naam van een afdeeling soldaten te Singhasāri en te Maja-Pahit, I, 55a, V, 55b, VI, 52b.

Rangga (ken), titelnaam van een hoog ambtenaar aan het hof te Kadiri, II. 25a, 44b, V. 73b, 133b; Ranggi (ken), IV, 46a.

Rangga (ken), vaak voorkomende aanduiding van rangga Lawe.

Rangga Lawe, z. o. Lawe.

Ranggânčngah, z. o. Anĕngah.

Rungga Wěnang, z. o. Wěnang.

Rangga Wuni, z. o. Wuni.

Ranggi, z. o. Rangga (I).

Raras Ati. naam van een kidung(?), VI, 46a.

*Rati, de Hindoe-godin der liefde, gemalin van Kāma (Smara), II, 38a, 50a; Ratih, I, 6b, 31a, 70a, II, 34a, 104a, 111b, III, 6b, 74b, 92a, 98a, IV, 93b, 98b, 99a, 101a, V, 70a, 146b, VI, 57b; vgl. (Ni)ruddhawatī.

*Ratih, z. o. Rati.

Ratna Kesara, z. o. Kesara.

Ratna Kesari, z. o. Kesara.

Ratna Pangkaja, naam van een kidung(?), VI, 49a.

Rubuh, een rijksgroote aan het hof van Kadiri; Kěbo-Rubuh, V, 73b, 107a; Mahişa-Rubuh, IV, 46b, V, 104b, 105b, 107a.

*Ruddhawatī, z. o. Niruddhawatī, waarvan Ruddhawatī vermoedelijk een verkorting is, V. 152b.

Sampi, een van de onderhoorigheden van Krtarājasa, VI, 117b.

Sanggit, titel van een vrouwelijke bediende aan het hof van Singha-

sāri en Maja-Pahit, I, 65b, III, 14a, 72b, 98a, 105b, IV, 100a, V, 24b, VI, 35a, 47b, 94b.

Sanggit, titel van een vrouwelijke bediende aan het hof van Kadiri, IV, 14b, 35a, V, 149a, 154b.

Sārasamuccaya, naam van een Oud-Javaansch geschrift, I, 4a.

*Saraswatī, godin der welsprekendheid en der litteraire ontwikkeling in de mythologie der Hindoe's, I, 3Ia.

Sawah-Miring, naam(?) van een plaats of een gebied ten Noorden van Singhasāri, H. 71a, 79b, 80a.

Sčlir, z. o. Sinělir.

Siddhabhawana, plaats op de Zuidelijke route Kadiri-Singhasāri, II, 25b, 60a.

Siddhi (ārya), hoog ambtenaar aan het hof van Singhasāri, een van de leiders van de expeditie tegen Malayu, later ambtenaar aan het hof van Maja-Pahit, I, 58a, III, 85a, IV, 75a, V, 59a, 101a, 107a, 107b, 155b, 156a.

Sinčlir, naam van een afdeeling keurtroepen, zoowel in Kadiri als in Singhasāri en Maja-Pahit, I, 36a, 55a, 58b, 81a, 83a, II, 142b, III, 81a, IV, 20a, 24b, V, 57b, 117a, 117b, VI, 52b; sĕlir, idem, II, 53a, V, 101a, VI, 61b.

Singhajaya, naam van een afdeeling soldaten, I, 36a, 55a, V, 55a. Singhamagut, naam(?) van een krijgsman van Maja-Pahit, V, 84b. Singhasantun, z. o. Singhasāri.

Singhasāri, naam van een rijk op Oost-Java, door ken Angrok op Dangdang-Gendis van Kadiri veroverd, later door Jaya-Katwang van Kadiri heroverd, I. 81b, 82b, 83a, H. 16a, 19a, 27b, 35b, 105b, HI, 33a, IV. 34a, 35a, 36a, 111b, V. 10b, 91b, VI, 14a, 23b, 71b; Singhasantun, I. 2b, 81b, 83b, H. 12a, 17a, 22a, 26a, 45b, 61a, 73a, 76b, 79a, 80b, 88a, H2b, 128a, 144b, HI, 7a, 38a, 71b, 81a, 106b, IV, 47a, 50a, 50b, V. 5b, 127b, 145b; Singhasěkar, H. 18a, 20b, 37a, 46a, 60b, 64a, 64b, 136b, HI, 80b, 104a, IV, 34a, 40b, VI, 83a.

Singhasčkar, z. o. Singhasāri.

Sirikan (rāden, twan), titelnaam van een hoog ambtenaar aan het hof van Kadiri, II, 24b, 27b, 44b, III, 41a, V, 5a, 74a, 115a, 117b, 118b.

*Sītā, de gemalin van Rāma, bekend uit het Rāmāyaṇa, III, 72b.

*Smara, een andere naam voor Kāma, den Hindoe-god der liefde, meestal in vergelijkingen gebruikt om Harşa-Wijaya aan te duiden, f, 6b, 7b, 26a, 27a, 70a, HI, 6b, 26b, 58b, 96b, IV, 12a, 88b,

- 90b, 94a, 105b, V, 23b, 25a, 35b, 44b, 47a, 47b, VI, 36a, 37a, 38a, 38b, 46a, 47a, 51b, 57a; Asmara, I, 46b, II, 103b, 111b; zie ook onder Atanu, Harsa-Wijaya, Madani, Makaradhwaja, Manasija, Manobhawa.
- *Smarabhawana, de hemel van Smara, I, 2b; vgl. Smarālava.
- *Smarālaya, de hemel van Smara, I. 26b, 46b, V, 139b; vgl. Smarabhawana.
- Smaramidhayaka, naam van een Oud-Javaansch gedicht (kakawin), IV, 99a.
- Smarāntaka, naam van een giringsing-patroon, IV, 88b.
- Sora, een van de gezellen van Harsa-Wijava, 1, 9a, 44b, 48a, 78a, 11, 80b, 82b, 87b, 94b, 111, 21a, 53b, 60a, 4V, 44b, 62b, 71b, 89b, 110a, V, 55a, 87b, 90b, 92a, 93a, V1, 25a, 61b, 114b.
- Sucitra (rangga), oudste zoon van den patih van Kadiri, V, 108b, 110a. 114a.
- *Suprabhā, naam van een apsaras van groote schoonheid, I, 54a, IV, 16a.
- *Surapati, de heer der goden, Indra, III, 50a, 66a.
- Talāga-Pagēr, naam van een plaats ten Noorden van Singhasāri, II. 87a.
- Taman-Marum, aanduiding van Puspawatī(?) 9), III, 73b.
- Tan-Jawa, verzamelnaam voor de buiten Java (d.w.z. het Javaanschsprekende gedeelte van het eiland Java) liggende gebieden, het "buitenland", I, 35a, IV. 13a, VI, 57a; Tan-Jawi, I, 60a, II, 5b, 33a, 131b, IV, 21a, 86b.
- Tan-Jawi, z. o. Tan-Jawa.
- Tanjung, naam van een plaats op de route Singhasari-Kadiri, blijkbaar niet ver van Kadiri, II. 136a.
- Tañjung-Pura, een van de onderhoorigheden van Krtarājasa, VI, 117b.
- Tutur, naam van het land en het volk, welks vorst met Wiraraja bevriend is en op diens verzoek Harşa-Wijaya steunt in zijn strijd tegen Java-Katwang van Kadiri; als belooning zal hij in geval van succes de prinses van Kadiri krijgen; wanneer na den val van Kadiri ratna Kesara haar vader in den dood gevolgd is en Pusparaçmi door Harşa-Wijaya, haar verloofde, naar Maja-Pahit is gestuurd, verdenkt de vorst der Tatar's zijn bondgenooten van schending der afspraken; het komt tot een conflict tusschen de Tatar's eenerzijds en de lieden van Harsa-Wijava en Wīrarāja aan den anderen kant, waarvan de afloop is, dat D1. 88. 13

- de Tatar's verslagen worden en dat hun vorst gedood wordt; IV, 78b. 79a, 81b, 109b. V, 1b. 2a, 2b, 3b, 5a, 7a, 11a, 13b, 25b. 28a. 29a, 32a. 62b, 76a, 124a. 137a, VI, 1a, 2a, 5a, 9a, 9b, 21a, 21b, 23a, 24b, 25a, 25b, 53a, 53b, 55b, 56b, 59a, 59b, 61a, 62b, 64a, 117b.
- Tërung, havenplaats op Madhura, waar men zich inscheept, wanneer men naar Java (Canggu) gaat, I, 85a, III, 23b, IV, 64a; Trung, III, 24a.
- *Tilottamā, naam van een apsaras van groote schoonheid, I, 54a, IV, 16a.
- Trik, naam van het boschgebied, waarin Maja-Pahit gesticht wordt. III, 20a, IV, 50b, 51b, 64b.
- Trīṇi-Panti, maam van een plaats ten Zuiden van Kadiri, V. 155a, VI, 7a.
- *Tripuri. Sk. Tripura, naam van de burcht van den daemon Wṛtra ¹⁰), V, 118a.
- Trung, z. o. Terung.
- Tuban, naam van een havenplaats aan Java's Noordkust, I, 74a, 80a. Tumasik, een van de onderhoorigheden van Kṛtarājasa, VI, 117b. Twan Mantrī, z. o. Harṣa-Wijaya.
- Udayana, naam van een gringsing-patroon, II, 9b, 130a, V, 49a; aan een eigennaam ontleend?
- *Umā-Çruti, naam van een godin, combinatie van Umā, de gemalin van Çiwa en Çruti. personificatie van den overgeleverden heiligen Weda-tekst ¹¹), VI, 17a.
- **Uttara*, zoon van koning Wirāṭa, bekend uit het Mahābhārata, V, 115a.
- *Uttarī, dochter van koning Wirāṭa, gehuwd met Abhimanyu, VI, 43a. Waha (Jaran-Waha), rijksgroote te Singhasāri, een van de leiders van de expeditie tegen Malayu, later rijksgroote te Maja-Pahit, I, 58a, III, 85a, IV, 75a, V, 54a, 155a.
- Wandan, een van de onderhoorigheden van Krtarajasa, VI, 117b.
- *Weçrawaṇa (Sk. Waiçrawaṇa), naam van Kubera, den god van den rijkdom, bekend uit de Voor-Indische heldendichten, die zijn strijd tegen Rāwaṇa, den rākṣasa-koning, verhalen, II, 58a.
- Wenang (rangga), een andere naam voor rangga Lawe, een van de gezellen van Harsa-Wijaya, I, 42b, II, 80b, 116a, III. 20b, 36a, 38a, 42b, 44b, 45b, 52b, 102b, IV, 44a, 62b, 70a, V, 109b, 111a, 113b, 147b, VI, 21b, 35b, 65a.
- Wewedon, plaats op de Noordelijke route Kadiri-Singhasāri, II, 24b.

Widhi, de Voorzienigheid, personificatie van het Lot als hoogste godheid, de Albeschikker, I, 6b, 11a, 12b, 84a, II, 90b, 97a, 121b, 125a, III, 7b, 30b, IV, 57b, V, 8a, 65b, 138a, VI, 5b.

Widyājňa, z. o. Widyājñāna.

Widyājñāna (wangbang), de voornaamste leerling van mpu Çānta-smṛti, te oordeelen naar de vergelijking in VI, 78a, vermoedelijk zijn zoon, VI, 76b, 77b, 81b, 99b, 117a; Widyājña, VI, 100b; Widyātmaka, VI, 100a.

Widyātmaka, z. o. Widyājāāna.

Wijaya (rāden), z. o. Harsa-Wijaya.

Wilis, naam van een berg ten Westen van Kadiri, II, 3a, 4a, 35a.

Wilwa-Tikta, versanskṛtiseering van Maja-Pahit, [IV, 66a], 111b, V.
7a, 8a, 8b, 10b, 69b, 82b, 87b, 119b, 127a, 133a, 155a, VI, 7b,
9a, 19b, 55b, 67a, 75b, 116a, 117a; zie ook onder Maja-Pahit.

Il Trakṛtī, tumĕnggung van Singhasāri onder Narasingha, afgetreden onder Kṛtanagara en benoemd tot mantrī angabhayan, I, 3a, 29b, 49a, 49b, 55b, II, 61b, 66a, 66b, 72a.

Wīranāda (Bañak-Wīranāda), zoon van den děmang van Kadiri, V, 83b, 85b.

Wīrândaru (Gajah-Wīrândaru), zoon van Kěbo-Rubuh, V, 103b, 105a, 105b.

Wīrāntaka (Lēmbu-Wīrāntaka), zoon van Mahāpati, V, 105a.

Wīrarāja, děmang van Singhasāri onder Narasingha, afgetreden onder Krtanagara en benoemd tot adhipati van Oost-Madhura; stookt uit wrok over zijn achteruitzetting Jaya-Katwang op om Singhasāri aan te vallen, wanneer Krtanagara zijn beste troepen tegen Malayu uitgezonden heeft; ontvangt Harşa-Wijaya gastvrij, wanneer deze op raad van mpu Çantasmrti naar Madhura komt; raadt Harsa-Wijaya aan zich in de gunst te dringen van Jaya-Katwang om zijn onafhankelijkheid te herwinnen; neemt actief deel aan de stichting van Maja-Pahit; sluit namens Harsa-Wijava een bondgenootschap met de Tatar's en verslaat te zamen met hen en met de troepen van Harsa-Wijaya het leger van Jaya-Katwang; na de verdrijving der Tatar's krijgt hij als belooning de helft van Krtarājasa's rijk, zooals hem reeds tijdens het verblijf van Harsa-Wijaya op Madhura is toegezegd, en vestigt zich in Lamajang; I. 3a, II. 121a. III, 15a; gewoonlijk wordt hij aangeduid als "de adhipati van Madhura" of als "oom adhipati".

- Wīrasandhi, dĕmang van Kadiri, II, 2b, 8b, 26a, 27b, 66b, 67a, IV, 45a, V, 79b.
- *Wirāṭa, een koning bekend uit het Mahābhārata, bondgenoot der Pāṇḍawa's, vader van Çweta, Uttara, Çangkha en Uttarī, VI, 43a.
- *Wirāṭapurī, de stad van Wirāṭa, III, 61b.
- *Wirāṭātmaja, de zonen van Wirāṭa: Çweta, Uttara en Çangkha, V. 115a.
- Wirondaya, zoon van Wirarāja, later metgezel van Harşa-Wijaya,
 I, 82b, 83b, 84b, 85b, 86a, 86b, II, 9a, 10b, 11a, 11b, 13a, 14a,
 14b, 16a, 28b, III, 14b, 23b, 24b, 47a, 52a, IV, 63b, 64a,
- Wiruddha (Gagak-Wiruddha), zoon van den tumënggung van Kadiri, V, 83b, 85a.
- *Wisnu, een van de voornaamste goden der Uindoe's, II, 55b; vgl. Hari.
- Wisnwangea, het Wisnu-geslacht, afstammeling (en) van Wisnu, III, 68a.
- Wisnwatmaka, zoon van Wisnu, I. 8a. * VI, 95a.
- *Wrhaspati (Sk. Brhaspati), de leeraar der goden in de Hindoemythologie, I, 6a.
- *IUṛti (Sk. Wrtra), de daitya van Tripura, die door Indra is overwonnen, III, 39b.
- Wuni (rangga), naam van een melodie of van een kidung, IV, 105a. Yamaloka, het rijk van Yama, den god des doods, II, 62b, III, 42a; vgl. Yamani.
- Yamani (verkorting van Sk. Yamanilaya, een synoniem van Yamaloka), V. 15b, VI, 108a.
- Yawadwifa, Java. I, 2a, III, 17a, VI, 83b, 101a. 115b; Yawidwipa, I, 30b; vgl. Jawa.
- Yawa-nusa, Java. I. 2a, II, 47a; vgl. Jawa.
- Varcidroīpa, z. o. Yawadwīpa.
- *Yayāti, zoon van Nahuṣa, naam van een mythisch koning, bekend uit de Sanskṛt litteratuur, VI, 107a.

NOTEN BIJ DEN TEKST VAN DE HARSA-WIJAYA.

ZANG I.

- 1) Of sthity ajāting te lezen?
- 2) Tekst panghrang.
- ") De eerste kawitan-strophe van de versmaat demung telt 45 lettergrepen. Het schema van No. 26 in tabel XVI achterin "De Toonkunst van Bali" van J. Kunst en C. J. A. Kunst—v. Wely, welke versmaat daar Panggalang-Bawak heet, past hier vrij goed In str. lb ontbreken er 15 lettergrepen door beschadiging van het origineele loutar-handschrift.
- ⁴) De tweede kawitan-strophe, die 62 lettergrepen telt, is No. 27 van de in de vorige noot genoemde tabel, daar Panggalang-Pañjang geheeten.
 - 5) Tekst rowangliira.
- 6) De tekst heeft Manusana; ik heb er Manuçăsana van gemaakt, daar er anders 1 lettergreep na de 40ste zou ontbreken.
- ⁷⁾ De korte démung-strophe, die we in alle oneven-genummerde strophen van dezen zang vinden en die 63 lettergrepen telt, treffen we niet aan in de in noot 3 genoemde tabel. De lange démung-strophen, welke hier even genummerd zijn en welke 77 lettergrepen tellen, vinden we terug als No. 11 van de tabel. De daar opgegeven onderverdeeling gaat echter lang niet altijd op; evenmin heb ik in de onderverdeeling der korte strophen tot nu toe regelmaat kunnen ontdekken. Blijkbaar worden er, hetzij op regelmatige wijze, hetzij onregelmatig, verschillende 63-lettergrepige en 77-lettergrepige versmaten gebruikt. Het leek mij beter om, zoolang de structuur der tengahan-maten niet beter onderzocht is, geen onderverdeeling der strophen aan te brengen.
- 8) In den zin van saana op te vatten; ook de lezing çana (voor çasana) zou verdedigd kunnen worden.
 - 84) Wellicht heeft men sarwaphala te lezen.
- 9) ?? Hoe de laatste woorden gelezen, aan elkaar verbonden of van elkaar gescheiden moeten worden, is mij niet duidelijk; de zin der woorden ontgaat mij.
 - 10) Of dusta wrin te lezen.
 - 11) Tekst nghing.
 - 12) Tekst makapanghuban.
 - 13) Ngdon of ndon te lezen? De tekst heeft dod.
 - 14) Tekst se; vgl. ook noot 37 bij zang II.
- ¹⁴⁴) Misschien heeft men wahsukha te lezen en het woord in verband te brengen met Sk. waiçokha en O. J. baçukhi.
 - 15) Wellicht byoma çiwa te lezen; vgl. noot 1 bij de Lijst van Eigennamen.
 - 16) Ook de lezing sunu zou te verdedigen zijn.
 - 17) Tekst kwan.
- 18) Wellicht zou het beter zijn het woord guşthi te spellen, daar het vermoedelijk uit Sk. goşthi ontstaan is. Ik heb het echter gusti gespeld, omdat het ook wel anders verklaard wordt.
 - 19) Tekst sukhi, vermoedelijk een verschrijving.
 - 20) Is wellicht inaping (voor inapi ing) bedoeld?
 - ²¹) Tekst wwa.
 - ²²) Tekst omarasana.
 - ²³) Tekst sara.
 - 21) Tekst nden.

- ²⁵) Ik heb dit woord opgevat als afleiding van Sk. anumāna, "consequentie" De lezing swaçarīrāpan umanan ing hantu is wellicht niet onmogelijk; zie KBW. s.v. uman II.
 - ²⁶) Tekst anakhira.
 - ²⁷) Tekst apati.
 - 28) Tekst twashira.
 - 29) Tekst tuwu.
 - ^{29a}) Samangkono of samongkono te lezen?
 - ³⁰) Tekst tumanggung.
 - 31) Een nevenvorm van kauwan (grondwoord uwa).
 - 32) Tekst twashirâ-.
 - 33) Tekst twashirâ-,
 - 34) Tekst anakhisun.
 - 35) Tekst pině; moet men wellicht lezen piněh ing çuddha enz.?
- ³⁶) Volgens een notitie in het handschrift ontbreekt er hier een stuk van ongeveer 3 c.M. aan het origineele lontar-handschrift; de maat is echter in orde.
 - 37) Tekst diwa.
- 38) Volgens een notitie in het handschrift ontbreekt er hier een stuk van ongeveer 10 c.M. aan het origineele lontar-handsehrift; de maat is echter in orde.
 - 39) Tekst wuh.
 - 40) Tekst anakhisun.
 - 41) Tekst mashisun.
 - 42) Vermoedelijk mogha kari amanggih te lezen.
 - 43) Tekst asawur.
 - 44) Tekst pattrěmhira.
 - 45) Tekst anghing.
 - 46) Ook de lezing patya zou te verdedigen zijn.
 - 47) Of karungwing te lezen?
 - 48) Tekst Çāntasnırati.
 - 49) Tekst potrakanhisun.
 - 50) Tekst makapanghuban.
 - 51) Tekst sa.
 - 52) Tekst rinengeng.
 - 53) Tekst unggwanhipun.
 - 54) Tekst lunghânis.
 - 55) Tekst muhsir.
 - 56) Tekst sarábagus.
 - 57) Tekst lungha.
 - 55) Tekst sa(h)aturhipun.
- 59) Of angabayan te spellen; zie de aanteekening op p. 23—25 en vgl. deze Bijdragen, deel 85, p. 469 sqq.
 - 60) Tekst trapti-
 - 11) Tekst Çantastrati.
 - (2) Vermoedelijk ry te lezen; de tekst heeft yy.
 - 63) Tekst lungha.
 - 64) Tekst atuhwânak-ς.
 - 64a) Ook de lezing thamêng (voor prathamêng) is wellicht te verdedigen.
 - 65) Tekst rade.
 - 66) Tekst anakhira.
- 67) Vermoedelijk zijn aldus de woorden te splitsen; ik vat den tekst zóó op. dat hier gezinspeeld wordt op het gebaad worden in toya gege; de lezing kaya dudu sawegung lijkt mij minder bruikbaar, ofschoon wellicht niet onmogelijk;

de lezing kayâdudus sawĕg gung is niet bruikbaar, daar I, 49b in gelijk verband sawĕngi heeft.

- 68) Tekst ka(h)arep-hisun.
- 69) Tekst anakhirêki.
- 70) Tekst ka(h)arep-hisun.
- 71) Tekst cātanânibakčn.
- 72) Tekst anakhira.
- 73) Aldus te spellen? Ik ben van de heteekenis dezer woorden niet zeker; men zou geneigd zijn den tekst te veranderen in makapapandon, dat de eenige geschikte oplossing van de moeilijkheid lijkt te zijn; de bedoeling zou dan kunnen zijn: "zelfs al hield hij als eunuch de wacht aan de tweede (kratonpoort? dus pindwa voor wijil pindo?)" enz.; vgl. echter II, 6b, waar men eveneens papando of papando vindt.
 - ⁷⁴) Verkorting van dumadi of schrijffout voor dadi of kadi?
 - 75) Ook de lezing anuhu is hier wel mogelijk.
 - ⁷⁶) Tekst warnaněnhisun.
 - ⁷⁷) Zie de opmerking in noot 102 bij str. I, 43b.
 - 78) Tekst kamituwuh.
- 79) Van der Tuuk (KBW.) en Juynboll (Oud-Jav. Ned. Wrdl.) spellen padaka; is het woord uit Sk. pattaka verbasterd?
 - 80) Tekst gaçrī.
 - 81) Tekst sinaring iply, sira ring.
 - 82) Tekst ka(h)arep-hisun.
 - 83) Tekst pācaněn.
- 84) Sic? De tekst heeft bhayângawa, dat echter geen zin geeft. Wellicht moet men er het volgende sang bijtrekken en lezen bhayângawaça ng p.
- 85) De laatste woorden van strophe 38b zijn mij niet duidelijk; wellicht zijn ze anders te splitsen resp. te verbinden en te spellen (b.v. arurūpan iplv. aruru pan, dhwistha of dwihstha of wat dan ook iplv. dwista).
 - 86) Het handschrift spelt kawirājya.
 - 87) Nevenyorm of schrijffout voor angambung? Vgl. VI, 89a.
 - 88) Tekst sawwy.
 - 89) Tekst kawong.
 - 90) Tekst kandikanira, dat toch wel niet bedoeld zal zijn.
 - 91) Tekst babayangon.
 - 92) Tekst alandehan.
 - 93) Het handschrift spelt hmas.
 - 94) Tekst jéngnaçawing.
 - 95) Of dinalima rëmpuh te lezen.
 - ⁹⁶) Tekst kamituwuh.
 - 97) Nevenvorm of verschrijving voor anaputi?
 - 98) Of mandalika te spellen?
- ⁹⁹) Piturun is de oorspronkelijke lezing van den tekst; later is de p in een w veranderd. Piturun, een gewoon woord voor "incarnatie", lijkt mij de beste lezing; wil men vasthouden aan de w, dan zal men vermoedelijk moeten lezen wit turun.
 - 100) Tekst sararashirâ-.
 - 101) Tekst pawwakan; er stond in het handschrift echter eerst pawwahan.
- 102) De tekst heeft binātrêng, welke vorm nog een paar keer meer in het handschrift voorkomt (b.v. in II, 9a). Daar de lezing ginātra, ginātrêng echter vaker voorkomt dan binātra, binātrêng, en blijkens KBW., IV, 723a, regel 1—3, het woord met begin-g ook in andere geschriften voorkomt, heb ik steeds aan

begin-g de voorkeur gegeven. Zie ook de aanteekeningen bij II. 123b en III, 53a, benevens den tekst van I, 34b en I. 65b.

- 103) Of pinarahos te spellen.
- 104) Sic. In str. 40b jmajawing, cf. str. 44b.
- 105) Tekst angemas.
- 106) Tekst agagēlang
- 107) Tekst kamituwuh,
- 108) Tañjung te lezen?
- 109) Tekst ciktane.
- 110) De tekst had eerst anning, waarvan later amanging gemaakt is: bij laatstgenoemde lezing zou de strophe echter I lettergreep vóór de 30ste te veel hebben. Amung komt als nevenvorm van among wel vaker voor; vgl. str. 48a.
 - ¹¹³) Tekst sumangi-sungi.
 - 112) Ki of si te lezen?
 - 113) Tekst pantésa: misschien moet men lezen Pantés sasmitanyáñlori.
 - 114) Er is hier in den tekst geknoeid, zoodat er nu eigenlijk pansungsung staat.
 - 115) Vgl. str. 32a van dezen zang en de noot daarbij.
 - 116) Tekst amapes.
 - 117) Of māyā n te lezen?
 - ¹¹⁸) Tekst rěne.
 - 119) Tekst kahulâ-.
 - 120) Tekst saralinggih.
 - ¹²¹) Tekst makapanghubangun.
 - 122) Moet men wellicht adi lezen?
 - 123) Tekst asw.
 - 124) Tekst anghing.
 - 125) Tekst panuwa.
 - 126) Tekst anamadasinawaniténg.
 - 127) Tekst singgajaya.
 - 128) Tekst tuhwa.
 - 129) Dady umatur te lezen?
 - 130) Tekst nrapati.
 - 131) Tekst wwang-atuhwanhipun
 - 132) Tekst marmanhipun.
- 13.i) Dit zal wel de bedoeling zijn Er is in den tekst geknoeid, en nu staat er hantukinawan of hantukatinawan of hantukinawan
 - 1324) Wellicht mulih te lezen.
 - 134) Tekst amupulihakéna.
 - ¹³⁵) Tekst Maménang.
 - 136) Tekst nrapati.
 - 137) Tekst pramiçwara.
- 138) Aldus in het handschrift. Van der Tuuk schijnt het woord van Sk. danda af te leiden: zie zijn citaat Mal. 147. Was., I. 22. en II. 8, in KBW., II. 395b, reg. I—2, waar apadanda bot tan-jawa te lezen is. Dat men ook hier sahapadanda heeft te lezen, zonder slot-n, is niet zeer waarschijnlijk, daar ook elders apadandan (of apadandan) voorkomt; vgl. b.v. II. 29b.
- $^{139})$ Aldus in het handschrift. Ik vermoed, dat het een verschrijving is : voor sinawung wellicht?
 - 140) Tekst sesrebing, doch er stond eerst sesrebeng.
- 141) ?? De tekst heeft çranāwa, dat, voor zoover ik weet, geen zin geeft. In de laatste aksara is vermoedelijk het dwarsstreepje weggevallen, dat de w van de th onderscheidt. Is mijn gissing juist, dan wordt daarmee nog niet

beslist, of de spelling çrīnātha al dan niet juist is. Mogelijkerwijze heeft men srinata te lezen.

- ¹⁴²) Of manggista rěmpuh te lezen.
- ¹⁴³) Zie de opmerking in noot 141, laatste stuk, van dezen zang-
- 144) Tekst kamituwuh.
- ¹⁴⁵) Tekst inghmas: wellicht ing čmas te lezen.
- 145a) Of er-gulwa mrik te lezen.
- ¹⁴⁶) Zie de opmerking in noot 141, laatste stuk, van dezen zang
- 147) In II. 32a vindt men cecenggag.
- 148) Tekst -ångrawingt.
- ¹⁴⁹) Tekst tuhu. Str. 60b heeft sepuh; vgl. ook IV, 87a.
- 150) Tekst mang.
- 151) Zie de noot bij str. 41b.
- 152) Tekst pakpi.
- ¹⁵³) Tekst puna.
- 154) Iets anders kan wel niet bedoeld zijn; de tekst heeft putuli.
- 154a) Wel aldus te lezen; de lezing tan ndrawem lijkt mij minder goed.
- 155) Zie de aanteekening in de noot bij I. 32a.
- 156) Het handschrift spelt tuwwan.
- 157) Tekst sahweh.
- ¹⁵⁸) Deze lezing lijkt onbetrouwbaar; de splitsing suruh ari is eveneens onbevredigend. De tekst had eerst een n in plaats van de s, zoodat men wellicht nuruha ri moet lezen. Of mag men -ângaturi snruhan ri k, lezen?
 - 159) Tekst apuwara.
 - 160) Tekst lunghâ-.
 - 161) Tekst narendrě.
 - 162) Tekst sasang.
 - 163) Tekst lungha.
 - 164) Tekst son.
- 105) Aldus te spellen? Ik heb het opgevat als: "misschien is er iets in de purī, dat (dezen toestand van hem) ten gevolge heeft, en hem met lieide en min vergiftigt": 'andere mogelijkheden zijn de lezingen ana wwat of ana wat welk wat dan voor hwat staat en anawat (van sawat).
 - 166) Tekst me.
 - 167) Tekst sam.
 - 168) Tekst Singgasāri.
 - 169) Of çayândadi te lezen?
 - 170) Tekst kewulanira.
 - ¹⁷¹) Tekst lungha. Wellicht moet men lezen lungaânilib.
 - ¹⁷²) Tekst Mamenang.
 - 173) Sinuruh te lezen!
 - 174) Tekst -âdhingpati.
- ¹⁷⁵) Ook de Iczingen daçabala en dăsabala zouden te verdedigen zijn; zie noot 36 op p. 44.
 - 176) Tekst rang

ZANG II.

- 1) Tekst Maměnang.
- ¹⁴) Ook de lezing thamêng (voor prathamêng) zou te verdedigen zijn,
- 2) Tekst Mragapati.
- 3) Of akresing (voor akresa ing) te lezen?
- 1) Tekst uki.
- 5) Tekst nghing.

- 6) Tekst lungha.
- Tekst Kṛpṇāyana.
- 8) Over de spelling van het eerste woord zie men de opmerking bij strophe 1, 35a.
 - 9) Tekst kamituwuh.
 - 10) Tekst lumunu(t).
- 11) De spelling bhūgaçrī vindt men bij van der Tuuk en Juynboll; ik weet niet, of ze wel juist is; de herkomst van het woord is niet bekend. Zie ook KBW, s. v. bukaçrī (IV, 916a), Prof. Dr. J. Ph. Vogel schreef mij als antwoord op een vraag naar de mogelijkheid van Sanskṛt herkomst van bukaçrī; "Het woord bukaçrī kan ik niet thuisbrengen. Amara geeit een lange lijst van sieraden, maar daarop komt het niet voor. Het lijkt mij niet onmogelijk, dat het een corruptie is voor mukhaçrī, hoewel het Petersburgsch woordenboek als beteekenis hiervoor slechts opgeeft: "Schonheit des Gesichts, ein schönes Gesicht"."
 - 12) Tekst ning kang.
 - 13) Of papando te lezen? Zie de opmerkingen in de noot bij I, 34a.
- ¹⁴) De tekst had eerst Pisangan, dat later veranderd is in Pinisangan; Pisangan komt echter beter met de maat uit,
 - 15) Tekst ugiyan.
 - 16) Tekst mantra.
 - 17) Zie de opmerking in de noot bij I. 43b.
 - 18) Tekst Maměnang.
 - 19) Tekst katinghalan.
 - ²⁰) Tekst tuminghal.
 - 21) Tekst Mamenang.
 - 22) Tekst kawulanhipun.
- 23) Daar Sk. āpadgata in het Javaansch tot padgata wordt men vat het Sk. voorvoegsel ā- op als ware het het Jav. adjectief-praefix a-, dat steeds neiging heeit om af te vallen —, kan men ook lezen solahirāpinda padgatā-.
 - 24) Of aturakëning te lezen?
- 25) Het handschrift spelt panholih; het is ook mogelijk, dat men panolih (van tolih) heeft te lezen.
- ²⁶) Ook de lezing bhaṭṭāra nĕngguh (voor sinĕngguh) is wellicht te verdedigen.
 - ²⁷) Tekst guru.
 - 28) Tekst Singgasantun.
 - ²⁹) Tekst apati.
 - 30) Tekst damady.
 - 31) Wellicht māyā n te lezen.
 - 32) Tekst sa.
 - 33) Tekst rikópapsamá-.
 - 34) Tekst cra.
 - 35) Tekst yagya-.
- 36) De tekst heeft apitwi; ik heb er apituwi van gemaakt, omdat er anders 1 lettergreep tusschen de 30ste en de 60ste zou ontbreken. Moet men wellicht, api als het Sk api opvattende, het woord in tweeën splitsen en api tuwi schrijven?
- 37) Tekst sĕ-sĕ. Het is wellicht niet uitgesloten, dat sĕ-sĕ werkelijk bedoeld is; sĕ komt in dezen tekst herhaaldelijk iply, sĕug voo; zie b.v. I, 7b, V, 135b.
- $^{38})$ Men schrijft dit woord ook wel met \bar{u} in de eerste lettergreep; behalve i komt ook i als slotvocaal voor.
 - 39) Sk. ghoragada, "verschrikkelijke woorden".

- 40) Tekst meha.
- 41) Tekst taněmu.
- 42) Tekst lunghâ-.
- 43) Minder waarschijnlijk is de lezing êmben ikârêpistm; vgl. str. 23a.
- 44) In het handschrift stonden de drie laatste woorden eerst goed; daarna heeft men er makänirahanekäryva van gemaakt.
- 45) De tekst had eerst pupūrņamān, dat later ten onrechte in pūrņamān veranderd is.
 - 46) Of tahura te spellen.
 - 47) Of makatahuran te spellen.
 - 48) Tekst kasilibang ning.
 - 49) Tekst katuruhan.
 - ⁵⁰) Of -ågugurw' (iplv. -åguguruh) te lezen?
 - 51) Tekst pin; er stond echter eerst pan.
 - 52) Of makatahur te lezen.
 - 53) Of wel wuwusnya gangsul.
 - 54) Tekst khawungkabuddhi.
 - 55) Tekst ingkang.
 - ⁵⁶) Zie de opmerkingen in de noot bij I, 60a.
 - ⁵⁷) Over de spelling zie men de opmerking in de noot bij I, 60b.
 - ⁵⁸) Tekst kamituwuh.
 - ^{5Sa}) Of dewi te lezen.
 - 59) In I, 63b, vindt men cecenggeg!
 - 60) Of jati te spellen? Vgl. II, 134b.
- 61) Heeft men het woord in deze beteekenis dosa, doşa of doça te spellen, dhosa, dhoşa of dhoça?
 - 62) Zie de opmerking in de noot bij I, 60b.
- 63) Men zou geneigd zijn angdani te lezen, daar de gewone beteekenis van angani ("kwetsen". "wonden") hier niet schijnt te passen; angani komt echter herhaaldelijk voor (b.v. II, 134a, 135a, IV, 90a).
 - 64) Of manggista rěmpuh te lezen.
 - 65) Tekst kinulalatê.
 - 66) Tekst átatěbus.
- ⁶⁷) Tekst nűkpma; ik heb bovendien *a*nűksma gelezen, daar er anders 1 lettergreep tusschen de 30ste en de 70ste zou ontbreken; men kan echter ook aminda lezen iplv. minda.
 - 68) Tekst kacatu.
 - 69) Tekst sandinira.
 - 70) Mahw apan bedoeld?
 - 71) Tekst sumawur.
- ⁷²) Ring nénggeh lijkt vreemd; men zon sinénggeh verwachten. Het is niet uitgesloten, dat men den verkorten vorm nénggeh niet meer als passieven vorm gevoeld heeft en er een bijwoordelijke uitdrukking van heeft gemaakt ("naar men zegt").
 - 73) Tekst lungha.
 - 74) Tekst adandany.
 - 75) Tekst lunghâ-.
 - ⁷⁶) Of kuda pětak te lezen.
 - 77) Tekst kung, doch er stond eerst kang.
 - 78) Of Kalituran te spellen?
 - 79) Tekst anghing.
 - 80) Dit woord waarvoor men ook umiring kan lezen ontbreekt in den

tekst, waardoor de strophe 3 lettergrepen te weinig zou hebben. Ik heb angiring (ev. umiring) ingevuld, ên emdat de zin een woord van deze beteekenis vereischt, ên omdat de maat invoeging van 3 lettergrepen tusschen de 30ste en de 60ste noodig maakt, ên omdat bij invoeging van dit woord de 60ste lettergreep den gewenschten i-klank heeft, ên omdat er in het handschrift iply, kadehanira eerst stond kadehanira, een verschrijving, die zeer begrijpelijk is, wanneer het woord angiring (ev. umiring) in de onmiddellijke nabijheid heeft gestaan.

- 81) Tekst nghing.
- 82) Tekst iptanipun.
- 83) Tekst lunghå-.
- 84) De afleiding van het woord is niet bekend, zoodat ik van de spelling niet zeker ben.
 - 85) Tekst tumurub.
- 86) Tekst anglurug-lurug, waardoor er tusschen de 30ste en de 60ste lettergreep 2 lettergrepen te veel zouden zijn.
 - 87) Tekst pragamba, dat geen goeden zin geeft.
 - 88) Tekst grngga.
 - 89) Tekst lunghâ-.
 - 90) Tekst gegeyopan.
 - 91) Zie de aanteekening bij II, 47b.
 - 92) Tekst kamituwuh.
- 93) De tekst had eerst anarawrşti, wat daarna ten onrechte veranderd is in anirawrşti
 - 94) Tekst anti-anting.
- 95) Aldus in het handschrift; iply, nīla stond er echter eerst nala; vgl III, 62b, waar de tekst eerst nili had.
- 96) Str. 56b telt 1 lettergreep te veel; wellicht heeft men ajy atandinga te lezen, wellicht räden iplv. raäden, zooals het handschrift oorspronkelijk ook had.
 - 97) Men kan ook thama lezen als afkorting van prathama.
 - 98) Tekst lungha.
 - 99) Tekst nrapati.
 - 100) Tekst sabalanhipun.
 - 101) Tekst ka(h)uspa; er stond echter eerst ka(h)ucapa
 - 102) Tekst anghing.
- 103) Is de bedoeling "geen fut hebben om snel aan te vallen"? Ik ben van spelling en woordscheiding resp, woordverbinding niet zeker, maar ik zie geen andere mogelijkheid.
 - 104) Tekst kasinghawitraman.
- 105) Vermoedelijk is dit wel de bedoeling; de tekst spelt pramecca. Ik vermoed, dat deze vorm door misverstand ontstaan is naast parameṣṭhī (Sk. parameṣṭhin, "an der Spitze stehend, Oberhaupt [Bein, für Götter, Heroen u. Weise]", volgens Cappeller), doordat men de laatste lettergrepen ten onrechte met iṣṭi, "wensch", "verlangen", dat ongeveer synoniem is met icchā, in verband heeft gebracht.
 - 10h) Tekst sumili.
 - 107) Tekst aměkoni.
 - 105) Of mětw apagut te lezen?
 - 109) Wellicht māyā n te lezen.
 - 110) Tekst makawanungkul.
 - 111) Tekst mangsa, doch er stond eerst mangsě.
 - 112) Tekst Maměnang.
 - 113) Tekst angling.

- 114) Tekst samâsikip.
- 115) Tekst yayu.
- 116) Tekst tuminggal.
- 117) Tekst ujariréni.
- 115°) Vermoedelijk zal men iplv. het ingde van den tekst angde te lezen hebben, doch de lezingen ing de en ing ngde (voor ing angde) zijn wellicht niet onmogelijk.
- 118) De tekst heeft pan; ik heb er apan van gemaakt, daar er anders 1 lettergreep vóór de 30ste zou ontbreken. Het is intusschen zeer wel mogelijk, dat de fout elders schuilt; het eerste deel van str. 69a loopt stroef en is wellicht corrupt.
 - 119) Tekst -ámalécut.
 - 120) Tekst anibi.
- 121) Ungsi als substantief opgevat. Of heeft men te lezen tan wr' ingungsi of tan wr' ing 'ngungsi (waarbij 'ngungsi == ingungsi is)? Vg1 VI, 63b, waar men tan wruh paranan ingungsi vmdt.
 - ¹²²) De laatste woorden aldus te lezen⁵
 - 123) Tekst těping.
 - 124) Tekst nin.
 - ¹²⁵) Wellicht kadya lalatu te lezen.
 - ¹²⁶) Vermoedelijk angrégut te lezen.
 - 127) Tekst prātta.
 - 128) Tekst wipti.
 - 129) Tekst rinibut.
 - 130) Tekst Maměnang.
 - 131) Tekst dut.
 - 132) Tekst patih.
 - 133) Tekst kahula.
 - 134) Tekst tyang.
 - 135) Sinreng of wellicht ook sinreg te lezen?
 - 136) Tekst panuwa.
 - ¹³⁷) Tekst ada.
 - 138) Wellicht tumut ta te lezen.
 - ¹³⁹) Tekst sātṣāt.
 - 140) Tekst katamu.
 - 141) Tekst rusak.
 - 142) Tekst anghing.
 - 143) Tekst wru.
 - 144) Tekst mang.
 - 145) Tekst mantra.
 - 146) Tekst tyang.
 - 147) Tekst godhâ-.
 - 148) Tekst tangn.
- ^{148a}) De lezingen kalan ing m. en kala ning m. (yan ala, "slecht", "kwaad") zijn wellicht niet omnogelijk.
 - ¹⁴⁹) Vermoedelijk te lezen wirangirêng.
 - 150) Tekst anghing.
 - 151) Tekst manggah.
 - ¹⁵²) Tekst kangan.
 - 153) Er ontbreekt 1 lettergreep na de 40ste.
 - 154) Sic? De vorm lijkt vreemd.
- 155) Aldus in het handschrift. De zin er van is mij niet duidelijk; wellicht mag men lezen istanisun tan panon nrajang péjah, "ik wensch mij blindelings

in den dood te storten", of "ik geloof, dat wij ons blindelings in den dood storten".

- 156) Tekst anghing.
- 157) Tekst sumawur.
- 158) Tekst ĕwti.
- ¹⁵⁹) De tekst heeft andulur, welke lezing niet geheel onmogelijk, maar toch wel onwaarschijnlijk is.
- 160) Dit lijkt mij de beste lezing. De tekst heeft turyyan iplv. wuryyan, doch verwarring van de letters t en w kan licht geschieden. De lezing tuhu norâtur yan ing wwang lijkt mij minder aannemelijk.
 - 161) Aldus in het handschrift; ik weet niet, of het zoo goed is.
 - 162) Tekst prātta.
 - 163) Tekst aniram-nimar.
- $^{164})$ De tekst heeft salakibingringnyamanis, waardoor er 1 lettergreep vóór de 30ste zou ontbreken.
 - 165) Tekst -ânununghu.
- 186) Tekst lalitang angrubung. De tekst had eerst lalingångrubung; in plaats van ng door t te vervangen heeft men aan het geheel een t toegevoegd zonder ng te schrappen.
 - 167) Het handschrift spelt kětuk.
- ¹⁶⁸) Zie de opmerkingen over het voorkomen van tinut naast tinub bij van der Tuuk, KBW., II, 804a boven.
 - 169) Tekst arumasâ-, waardoor er 1 lettergreep te veel zou zijn.
 - 170) Tekst ndinulu.
 - 171) Tekst mamatur.
 - 172) Tekst ârayyana.
 - 173) Of tāpâmalar te lezen.
- 174) Dit lijkt mij de meest aannemelijke lezing; ik geef ze echter graag voor beter. De tekst heeft: (amawa samidha) sarwwinarāmupusawijayaçantiniramārūm; ik heb het opgevat als: "Hij had brandhout bij zich en had bloemen geplukt. Heerlijk was zijn door overwinning (der hartstochten) verkregen gemoedsrust, (die uit zijn gelaatsuitdrukking bleek)".
 - 175) Tekst anoli.
 - 176) Tekst mastu.
 - 177) Tekst priyatin.
 - 178) Tekst samamasamêng.
 - 179) Tekst kayopāya.
 - 180) Tekst non.
 - 181) Tekst Çāntasmrati.
 - 182) Tekst nghing.
 - 183) Tekst lomar ring.
 - 184) Tekst rini.
 - 185) Tekst lungha.
 - 186) Tekst līli, doch er stond eerst līlā.
 - 187) Of açri (voor açrī i) te lezen.
 - 188) Tekst tipi-těpi.
 - 189) Wellicht angujiwati te lezen.
- ¹⁹⁰) Tekst ajalw-istrī, wat vermoedelijk een verschrijving is; sajalw-istrī komt herhaaldelijk voor in soortgelijk verband.
 - 191) Tekst -átur-(h)uran.
 - 192) Tekst sarwadhala.
 - 193) Tekst angnīrņa.

- ¹⁹⁴) Of tinunda-tundâ- te lezen? Het is niet zeker, dat het woord in deze beteekenis samenhangt met Sk. tunda.
 - ¹⁹⁵) Tekst abhrě.
 - 196) Tekst tahin puring.
 - ¹⁹⁷) Tekst labdhapara.
 - ¹⁹⁸) Tekst pringyaka.
 - 199) Of er-talî te lezen.
 - 200) Tekst rājaputrē pan.
 - ²⁰¹) Tekst sumawur.
 - ²⁰²) Tekst něhě.
 - 203) Tekst katiwara.
 - ²⁰⁴) Tekst samamarūksa.
 - 205) Tekst nani.
- ²⁰⁶) Vermoedelijk aldus te lezen; bedoeld zal zijn; "haar werd gevraagd zich van ververschingen te bedienen". Vgl. KBW., I. 721b boven, s.v. raka, waar v. d. Tuuk opgeeft, dat het angraka van Tantri, IV, 66, door den Balischen commentator met amblukti wordt verklaard, en waar v. d. Tuuk het vermoeden uit, dat dit raka met Sk. hāraka in verband gebracht moet worden.
- 207) Of rinăgi te lezen, wanneer ragi in de beteekenis "gist" uit Sk. râga ontstaan is.
- ²⁰⁸) Amṛta ning (iply, ĕning), "zunvere amṛta", "louter amṛta", of amṛtani, "als amṛta op iemand werken", te lezen?
 - ²⁰⁹) Tekst nghing.
 - 210) Tekst panghuban.
- ²¹¹) Kaki ontbreekt in den tekst; ik heb het ingevoegd, omdat er in het handschrift in de strophe vóór de 40ste lettergreep 2 lettergrepen ontbreken, die ik niet op andere wijze kan aanvullen.
- ²¹²) De tekst had eerst anger ing en is daarna veranderd in angiring; ik heb de oorspronkelijke lezing, die mij beter lijkt, hersteld,
 - ²¹³) Tekst Ingno.
 - ²¹⁴) Tekst -ânghera.
 - ²¹⁵) Tekst sapading.
 - 216) Tekst lungha.
- 217) Tekst pan; ik heb er apan van gemaakt, omdat er anders 1 lettergreep vóór de 30ste zou ombreken.
 - ²¹⁸) Tekst palingha.
- ²¹⁹) Vermoedelijk moet dit añawuwwang gelezen worden en is er in het handschrift bij vergissing iply, een pasangan-w een suku geschreven.
 - ²²⁰) Tekst lunghangsir, waardoor er 1 lettergreep vóór de 30ste zou ontbreken.
- ²²¹) Tekst binātrêng; zie hierboven, I, 43b en II, 9a, en de aanteekening in de noten daarbij.
- ²²²) De tekst heeft ningkah; ik heb er tiningkah van gemaakt, èn om den zin, èn omdat er anders na de 30ste lettergreep 1 lettergreep zou ontbreken.
 - ²²³) Tekst derâmun, waardoor er 1 lettergreep vóór de 30ste zou ontbreken.
 - ²²⁴) Tekst -ângungda.
 - ²²⁵) Tekst -mudrākpamādhi.
- ²²⁶) Ook hier had de tekst eerst anger ing en is hij later, m.i. ten onrechte, in angiring veranderd; zie noot 212.
 - ²²⁷) Tekst wo.
 - ²²⁸) Tekst asawur.
- ²²⁹) Tan ontbreekt in den tekst, maar het kan om den zin en om de maat niet gemist worden.

- ²³⁰) Tekst awas.
- ²³¹) Tekst Mamenang.
- ²³²) Aldus te lezen? De tekst heeft het onverstaanbare kinumdul.
- ²³³) Tekst Maměnang.
- ²³⁴) Zie de volgende noot.
- 235) Er ontbreken in str. 128a 3 lettergrepen, één vóór de 30ste en twee na de 40ste. Ik heb de eerste ontbrekende lettergreep aangevuld door iplv. het onverstaanbare du het goeden zin gevende wadhû te lezen. In het laatste gedeelte van de strophe heb ik de maat hersteld door iplv. sipi te lezen tan sinipi; in het handschrift stond daar n.l. eerst nipi, terwijl het voorgaande woord op een t eindigt. (t)an si- kan dus gemakkelijk uitgevallen zijn.
 - ²³⁶) Tekst amuhus.
 - ²³⁷) Of sihêrisun (voor sihe irisun) te lezen.
 - 237a) De lezing tawar is wellicht met omnogelijk.
 - ^{2,38}) Tekst samsun.
 - ²³⁹) Tekst sangmåhyas
 - ²⁴⁰) Tekst kamituwnh.
 - ²¹¹) Tekst amuhuhi.
 - ²⁴²) Over de spelling zie men de opmerking in de noot bij I, 60b.
 - 213) Tekst gesenging.
 - ²⁴⁴) Of amanggistârĕmpuh te lezen.
- ²⁴⁵) Men vindt in I, 60b en I, 64a de spelling winahwan; hier spelt het handschrift winawan; vgl. de aanteekening in de noot bij IV, 87a.
- ²⁴⁶) Tekst -atuturun. Over de spelling van çrīnātha zie men de opmerking in de noot bij I, 60b.
 - ²⁴⁷) Tekst kumrang.
 - ²⁴⁸) Of parahos te spellen.
- 248n) Het is niet onmogelijk, dat men täräwrsti, täräwarsa enz. heeft te spellen ("sterrenregen"); de spelling met twee korte a's schijnt echter gebruikelijk te zijn.
 - ²⁴⁹) Ook hier angani; zie de opmerking in de noot bij II, 32b.
 - ²⁵⁰) Tekst pinatěran.
 - ²⁵¹) Tekst sasraběngira
 - ²⁵²) Over de spelling van çrînātha zie men de opmerking in de noot bij I, 60b.
 - ²⁵³) Of jati te spellen; zie ook hierboven in II, 32a.
 - ²⁵⁴) Tekst angěni; vgl. noot 249 hierboven.
 - ²⁵⁵) Tekst tak.
 - 256) Tekst prameçwarı, doch er stond eerst prameçwara.
 - 257) Tekst datan.
- ²⁵⁸) Tekst pangastriyan, waardoor er 1 lettergreep vóór de 30ste te veel zou zijn.
 - ²⁵⁹) Tekst smiti.
 - ²⁶⁰) Tekst H-Wija, doch er stond eerst H.-Wijaya.
 - 261) Tekst mastu.
 - ²⁶²) Mogelijkerwijze balâdhimantri te lezen.
- ²⁶³) De herkomst van dit woord is niet bekend, zoodat ik van de spelling niet zeker ben, v. d. Tuuk geeft den nevenvorm saksara, zoodat wellicht aan sākṣara gedacht mag worden.
 - ²⁶⁴) Het handschrift had eerst sopacara dinulu, welke lezing wellicht beter is.
- ²⁶⁵) Het is niet onmogelijk, dat madhya en witāna als twee woorden te beschouwen zijn, al ontbreekt het verbindende ning.
 - 206) Tekst sraban, doch er stond eerst srabad; wellicht srebad te lezen,

- ²⁶⁷) Ik ben van de afleiding en de spelling van het woord niet geheel zeker.
- ²⁶⁸) Er ontbreken in str. 144b 2 lettergrepen na de 40ste. Ik heb achter nora het woord wonten ingevoegd, omdat dit in den zin het best uitkwam en omdat wonten gemakkelijk uitgevallen kan zijn vóór wong, dat met dezelfde lettercombinatie begint.
- $^{269})$ Sang heb ik om de maat ingevoegd, daar er anders 1 lettergreep na de $40\mathrm{ste}$ zou ontbreken.
 - ²⁷⁰) Tekst anghing.
 - ²⁷¹) Tekst çraddhâ-.
- ²⁷²) Ing is door mij ingevoegd; in het handschrift ontbreekt er 1 lettergreep na de 70ste.

ZANG III.

- 1) Tekst wuh, doch er stond eerst wah.
- 2) De tekst heeft malat; ik weet niet, of sakadehanirâmalat goeden zin zon geven,
- 3) Zie v. d. Tuuk en Juynboll s.v. dawatā; van de spelling van het woord ben ik niet zeker, daar de herkomst er van niet bekend schijnt te zijn.
 - 4) Tekst dahuh.
 - 5) Tekst tru-truh.
 - 6) Tekst -ånghera.
 - 7) Tekst didinhipun.
- 8) De tekst heeft jalu; ik heb het in jalw veranderd, omdat er anders 1 lettergreep vóór de 60ste te veel zou zijn; het is echter niet uitgesloten, dat de fout elders schuilt.
 - 8a) Ook de lezing thamêng is te verdedigen.
 - 9) Tekst anghing.
- 10) De tekst heeft tuhanira iki, waardoor er 1 lettergreep vóór de 30ste te veel zou ziin.
 - 11) Tekst rahulı.
 - 12) Tekst priyatin.
 - 13) Tekst gadga.
- ¹⁴) V. d. Tuuk geeft s.v. srn (KBW., III, 55a-b) den vorm siněru, dien men in deze kidung vindt in 111, 50a b.v.; 1V. 21b heeft echter ook sinaru.
 - 15) Tekst twashipun.
 - 16) Of maraing te lezen.
 - 17) Tekst trī.
 - 18) Tekst dingaran, doch er stond eerst dingaren.
 - 19) Tekst -ânakhisun.
 - 20) Tekst rahuh.
 - ²¹) Tekst karephisun.
 - ²²) Tekst pipinatih.
- ²³) Str. 10b heeft, wanneer men pinatih iplv. pipinatih leest, 1 lettergreep te weinig; wellicht heeft men kaarépisun te lezen.
 - ²⁴) Tekst wirahisun.
 - ²⁵) Tekst sukhângĕma.
 - ²⁶) Tekst ke.
 - ²⁷) Tekst samahūrta, doch er stond eerst samuhūrta.
 - ²⁸) Of kawarganya- te lezen, als verkorting van sakawarganya- ?
- ²⁹) Bedoeld moet zijn "het midden van den oceaan". Voor "oceaan" zijn in gebruik woorden, die letterlijk beteekenen "heer (vorst, vader, moeder) der stroomen" (Cappeller: sindhunātha, sindhupati, sindhumātar, sindhurāja). Hoe echter de dichter hier aan rera komt, is mij niet duidelijk.

- 30) Tekst Sangit.
- ³¹) Tekst deningra.
- ³²) Er ontbreekt in str. 14a 1 lettergreep vóór de 30ste, die men op verschillende wijzen zou kunnen herstellen (b.v. door umunggw of munggah te lezen iplv. munggw, ken Sanggit iplv. Sanggit, ken pinatih iplv. pinatih).
 - 33) Of pakanırâwalang te lezen.
- ³⁴) Jajaman is wel op te vatten als verkorting van jajamahan, "bijvrouw" (letterlijk "met wie men gemeenschap heeft", van jamah).
- 35) Vóór de 30ste lettergreep ontbreken er in str. 17a 4 lettergrepen. Als conjectuur zou ik willen voorstellen de lezing: Mbesuk yan dadi juměněng katong ring Yawadwīpa enz.; het woord juměněng komt voor in de parallelle passages Pararaton 21, 36, en Rangga Lawe, I, 151, terwijl w en th katong wordt, hoewel het een Javaansch woord is, in de handschriften vaak kathong gespeld slechts door een klein dwarsstreepje van elkander onderscheiden worden.
- ³⁵⁶) De tekst heeft angir ing; misschien is angir op te vatten als nevenvorm van anger; vgl noot 212 en 226 van zang II.
- ³⁶) In den tekst ontbreken er in str. 18b 3 lettergrepen; ik heb de maat hersteld door, zooals er eerst ook in het handschrift stond, depun aglis te lezen iply, glis,
- ³⁷) Ik weet niet, of ik de laatste woorden wel goed gesplitst en verbonden heb; ik heb het opgevat als: "... draag ze steeds! Al wat er minderwaardig van is, zij (toch door u als) voortreffelijk (geprezen)".
 - 38) Tekst nghing.
- ³⁹) Op de korte a-strophe volgt hier een lange b-strophe. Het is mogelijk, dat er hier een korte b- en een lange a-strophe uitgevallen zijn, al lijkt mij dit niet zeer waarschijnlijk, daar naar den zin str. 22b goed bij 21a aansluit. Hoewel we hier dus vermoedelijk met een slordigheid van den dichter te maken hebben, heb ik mij toch aan den veiligen kant gehouden door de a-strophe 21 en de b-strophe 22 te nummeren.
 - 40) Tekst amuhus.
 - 41) Tekst Dahě.
- 42) Tekst kasih-asih, dat ik in kasy'-asih heb veranderd, omdat er anders I lettergreep vóór de 30ste te veel zou zijn.
 - 43) ()ver de spelling van dit woord zie men de opmerking in de noot bij I, 86a.
- 44) De tekst heeft chidra tanlwakôpāyêng ç., waarvan de / niet duidelijk leesbaar is. Meer dan een conjectuur is mijn lezuig niet.
 - 45) Tekst parawu.
 - 46) Tekst rahuh.
- ⁴⁷) Str. 24b telt 1 lettergreep te veel vóór de 30ste; vermoedelijk moet men lezen mungg' éng parahu of twan dewi.
- 48) In str. 25a is er 1 lettergreep te veel vóór de 30ste; wellicht moet men warnan lezen iply, warnaněn of ěla-ělândulu.
 - 49) Tekst pinajar-pajangan
 - 50) Tekst sapun.
- 51) Of kapur rañcak of kapurañcak te lezen; de beteekenis en de herkomst van dit woord, dat ook als eigennaam van een plaats op Bali voorkomt, zijn mij niet bekend; de volksetymologie, die van der Tuuk (KBW., III, 199b, s.v. sawi IV) vermeldt, is onbruikbaar.
 - 52) Tekst anūkṣĕmêng.
 - 53) Tekst akuhu.
 - 54) Zie de opmerking in de noot bij I, 86a.
 - 55) Tekst kw.

- ⁵⁶) Tekst dālabala.
- 57) Str. 27a heeft 1 lettergreep te veel na de 30ste; men kan lezen twan mantri iply, tuhan mantri of tinut ing iply, tinut de ning.
 - ⁵⁸) Tekst -âgahok.
 - ⁵⁹) Tekst donhipun.
 - 60) Tekst jwita-.
 - ⁶¹) Tekst pih.
 - 62) Samengetrokken uit mahari.
 - 163) Tekst srěban.
 - 64) Of sahâwasitâris te lezen?
 - 65) Tekst mangkan.
 - 66) Tekst amiyutang.
 - 67) Tekst Wadhi.
 - 68) Tekst tananggapan.
 - 68) Tekst dinahwan.
 - 70) Tekst kalihih.
 - 71) Tuhu, doch er stond eerst tuwu.
 - ⁷²) Tekst rinwang.
 - 73) Tekst rahuh.
 - 74) Tekst harşahipun.
 - ⁷⁵) Tekst aninghali.
 - 76) Tekst hwâ-.
 - 77) Tekst karep-hisun.
 - 78) Tekst uwwâkuhu.
 - ⁷⁹) Tekst kuwwa (h)angling, waardoor er 1 lettergreep te veel zou zijn.
 - 80) Er stond eerst thâni, dat goeden zin zou geven.
 - 81) Tekst kārdinhipun.
 - 82) Of paty orip te lezen.
 - 83) Er stond eerst jenghira.
 - 84) Tekst tuninghal.
 - 85) Tekst winuhus.
 - 86) Tekst rakvan, welke lezing intusschen niet omnogelijk zou zijn,
 - 87) Tekst -warganhipun.
 - 88) Tekst garjiti.
 - 89) Tekst winuhus.
 - 90) Tekst adulu.
- 91) Zóó stond het ook eerst in het handschrift; later is er atatânêng van gemaakt, waardoor er echter 1 lettergreep vóór de 30ste te weinig zou zijn.
- ⁹¹⁴) Ook de lezing thamêng (voor prathamêng) is wellicht te verdedigen; vgl. de uitdrukking prathamêng sĕmu in str. 28b van dezen zang.
 - 92) Tekst arep-hira.
 - 93) Tekst rěně (rně).
 - 94) Tekst rakyan, welke lezing intusschen niet onmogelijk zou zijn.
 - 95) Tekst tuwan.
 - 96) Tekst kw.
 - 97) Tekst kṣatrya, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn.
 - 98) Tekst aranhipun.
 - 99) Tekst jwita, doch er stond eerst jīwita.
 - 100) Tekst linghira.
 - 101) Tekst jwita.
 - 102) Tekst mahāmrata-.
 - 103) Tekst wang.
 - ¹⁰⁴) Tekst nghing.

- 105) Sk. Wṛtra; volgens v. d. Tuuk is de gewone Javaansche vorm Wṛtta.
- 105a) Wellicht kënëngapus te lezen.
- 106) Tekst rakyan, welke lezing intusschen niet onmogelijk zou zijn.
- 107) Tekst çrĕgdhānana.
- 108) Tekst kahula.
- 109) Tekst atěkěra.
- 110) Tekst samambhramêng.
- 110a) Wellicht aywâkeweh te lezen.
- 111) Tekst sinranah.
- 112) Er volgen hier drie lange strophen op elkaar; ik heb er, hoewel 44b goed bij 42b schijnt aan te sluiten, met de telling rekening mee gehouden, dat er misschien twee korte en één lange strophe ontbreken.
 - 113) De tekst had eerst ning, aan welke lezing wellicht de voorkeur te geven is,
 - 114) Tekst jwita.
 - 115) Tekst anghing.
 - 116) Tekst pranah, welke lezing intusschen niet omnogelijk is.
 - 117) Tekst pranahipun.
 - 113) Tekst aswe.
 - 119) Tekst kayo, doch er stond eerst kaya.
- 120) Strophe 47a heeft 1 lettergreep te veel na de 30ste. Leest men met het handschrift -åswe iply. -åsuwe, dan zijn er inderdaad 63 lettergrepen, doch deze lezing lijkt mij in verband met de maat niet aannemelijk. De overbodige lettergreep in de tweede helft van de strophe kan men wegwerken door Namby anëmbah te lezen of kewëhipun iply, pakewëhipun.
 - 121) Tekst -âmisinggah.
 - 122) Tekst dinahuhan.
 - 123) Tekst warnan.
 - 124) Tekst dahuh.
 - 125) Tekst amawur, doch er stond eerst amawa, welke lezing mij beter lijkt.
- 126) Moet men wellicht in plaats van het eenigszins ongewone susuwaranya lezen cucur swaranya?
 - 127) Zie de aanteekening in de noot bij III, 8a.
 - 128) Tekst kali.
 - 129) Tekst kamituwuli.
- 130) Wel aldus te lezen. Er stond in het handschrift eerst tanah gunung, en dit is veranderd in tanah gurung.
 - 131) Zie de opmerking in de noot bij II, 32b.
 - 132) Tekst asweng.
 - 133) Tekst drya.
 - 134) Tekst pinranah, welke lezing intusschen ook niet onmogelijk is.
 - 135) Tekst wâkuwu, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn.
 - 136) Of kuda pětak te lezen.
 - 137) Tekst awastrě.
- ¹³⁸) De herkomst van dit woord schijnt niet bekend te zijn, zoodat ik van de spelling niet zeker ben.
- ¹³⁹) Hier dus weer de vorm met begin-g! Zie de opmerking in de noot bij I, 43b.
- ¹⁴⁰) Op de korte strophen 53a en 53b volgt weer een korte strophe, gevolgd door drie lange strophen. Hoewel de samenhang goed is en de onregelmatigheid in de wisseling der strophen derhalve als een fout van den dichter beschouwd mag worden, heb ik toch bij de nummering der strophen rekening gehouden met de mogelijkheid, dat er enkele strophen uitgevallen kunnen zijn.

- ¹⁴¹) Of simuk te lezen, zooals er oorspronkelijk in het handschrift stond; het KBW, geeft alleen simuk.
 - 142) Of awastra putih te lezen.
 - 143) Tekst -ångmor, doch er stond eerst -åmor in het handschrift.
 - 144) Tekst angaring.
 - 145) Tekst sākṣāk.
- 146) Ik weet niet, of ik de woorden goed gesplitst of aan elkaar verbonden heb; agul beteekent "krijgshaftig", lamuk "bedekt", "verborgen" (n.l. omdat hij dicht met haar begroeid was?). Andere mogelijkheden zijn de lezingen agul amu (amu beteekent volgens het KBW. ongeveer "fel op vrouwen"), agulamu(?) of agulamuk(?).
- ¹⁴⁷) Of abot-abot te lezen? Er schijnt in het handschrift eerst abot-abot gestaan te hebben, ofschoon van de laatste letter moeilijk te zeggen is, of het een t dan wel een ng is; de eerste t is daarna in ng yeranderd.
 - 148) Tekst mwah, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn.
 - 149) Tekst ni, doch er stond in het handschrift eerst ning.
 - 150) Tekst tahw, doch er is hier in den tekst geknoeid.
 - 151) Tekst lunghânis.
 - 152) Tekst měněng.
 - 153) Tekst tinangki.
 - 154) Tekst awastrě sůtrě.
- 155) Aldus in het handschrift, doch er stond eerst paparwata, wellicht paparwatan te lezen?
- ¹⁵⁰) De afkomst van dit woord schijnt niet bekend te zijn, zoodat ik van de spelling niet zeker ben.
 - 157) Tekst kamituwuh.
 - 158) Tekst anggrek, doch er stond eerst angrek.
 - 159) Tekst çiçih, doch er stond eerst çaçih.
- ¹⁶⁰) Aldus te lezen? De tekst heeft nili; zie ook de opmerking in de noot bij II, 54b.
 - 161) Tekst sűtrě.
 - 162) Over de spelling zie men de opmerking in de noot bij I, 35a.
 - 163) Tekst kşatrya, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn na de 30ste.
 - 164) Tekst humram.
 - 165) Tekst mantryi.
 - ¹⁶⁶) Tekst pangastriyan, waardoor er 1 lettergreep te veel zou zijn.
 - 167) Tekst aswe.
 - 168) Tekst rakyan, welke lezing intusschen niet onmogelijk is.
- 169) De tekst heeft alleen saha; ik heb er sahâsmu van gemaakt, omdat dat de gewone uitdrukking is, terwijl er bovendien bij de lezing saha 1 lettergreep vóór de 30ste zou ontbreken.
 - 170) Añjěněng te lezen?
 - 171) Of sahâwasitâ- te lezen?
- ¹⁷²) Het handschrift spelt tëruh. Er is echter, ook wanneer men truh leest, 1 lettergreep na de 40ste te veel in str. 67a. Vermoedelijk heeft men -ânglurwakën te lezen.
 - 173) Katur te lezen?
 - 174) Tekst solahingra.
 - 175) Zie de volgende noot
- 176) Bij de lezing van het handschritt is de maat van 67b in orde, doch de tekst weinig bevredigend. Ik heb den tekst gewijzigd naar de eerste, later gewijzigde lezing van het handschrift. Het vroegere sakadehan van het hand-

schrift, waarvan later sahakadehan gemaakt is, heb ik hersteld, en van aramping heb ik weer nëhër ramping gemaakt.

177) Tekst mantya.

178) De tekst heeft sadraşa-; hiermee zou ook şadrasa- bedoeld kunnen zijn, doch dit woord geeft hier m.i. geen goeden zin.

179) Tekst raaden, doch dan zou er 1 lettergreep voor de 30ste te veel zijn.

180) Tekst narendrě.

180a) Wellicht heeft men te lezen padanggugwani ng tuhu.

181) Wellicht dady asilih-urup te lezen.

¹⁸²) Men kan zoowel ginupi als ginupit lezen.

183) Tekst don.

184) Tekst rehingra.

185) Tekst winghit.

186) Of tan pakadang te lezen?

187) Tekst Sangit.

188) Tekst indung.

189) Tekst käwran, waardoor er 1 lettergreep na de 30ste zou ontbreken.

190) Tekst sanghub.

191) Zie KBW, s.v. kělu.

192) De zin van de laatste drie woorden is mij niet geheel duidelijk; bevatten zij een toespeling op den naam Puspawati? Puspawati kan vertaald worden met "de van bloemen voorziene", terwijl taman marum "fraaie tuin" beteekent.

193) Tekst lungha.

¹⁸⁴) Of angrumrum te lezen? De tekst had eerst angrumrum, hetgeen later veranderd is in angrumrungu.

195) Of tan paguna te spellen?

196) Of tan te lezen?

¹⁹⁷) Het handschrift heeft de woorden narapati adulur-dulur tuhw açrī tweemaal achter elkaar.

198) Tekst panawuran.

199) Er stond in het handschrift eerst autang, hetgeen in awutang veranderd is; ik heb de oorspronkelijke lezing, die mij te verkiezen lijkt, hersteld.

200) Of olih aněmu te lezen?

²⁰¹) Nevenyorm of verschrijving voor tinanggapan?

202) Vóór de 30ste lettergreep staat er in str. 77b 1 lettergreep te veel; moet men wellicht lezen ling (n)ikang wong iplv. lingira kang wong?

203) Tekst angher.

204) Radyah geeft goeden zin: er stond in het handschrift echter eerst radehamong, wat rade among zou kunnen zijn, maar ook een verschrijving voor r\u00e4den among.

²⁰⁶) Tekst piwī.

²⁰⁶) Tekst mwah, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn.

²⁰⁷) Tekst ingatiyati.

²⁰⁸) Zie de volgende noot.

²⁰⁹) In het handschrift telt strophe 80a slechts 75 lettergrepen: de twee overige ontbreken na de 30ste lettergreep. Ik heb het mwah van het handschrift in muwah veranderd en kasukhan in akasukhan. Het liefst zou ik lezen muwah sira sang abagus brayan dinàkasukhan anganakén tontonan, doch dit is louter conjectuur.

²¹⁰) Zie de volgende noot.

²¹¹) Er ontbreekt in str. 80b 1 lettergreep na de 60ste. Een voor de hand liggende wijze om de maat te herstellen is, dat men leest y. n. S. kināladeça de ning çatru, waarbij dan het tweemaal voorkomen van de lettergreep de de

verschrijving veroorzaakt kan hebben; bij deze lezing zou echter wus moeten vervallen. Wil men wus behouden, dan zou men wellicht mogen lezen y. n. S. wus kināladeçeng catru, waarbij men zou kunnen aannemen, dat de afschrijver ten onrechte het -de- van -deçèng voor het Javaansche de heeft aangezien en toen ning heeft geschreven in plaats van -cêng. Een andere mogelijkheid is, dat men kawus heeft te lezen iply, wus, en dat men mag aannemen, dat door haplographie ka- is weggevallen na het onmiddellijk er aan voorafgaande -kar van Singhasĕkar. Leest men kawus, dan zal men nog hebben te beslissen, of het volgende woord te recht kināla gespeld is — als verkorting van kināladeça (vgl. b.v. II, 113a) of, wat minder waarschijnlijk is, als afleiding van Kåla, den naam van den god des verderfs ("door Kāla getroffen") - of dat het eer khinala (van Sk. khala, "booswicht"; dus "het slachtoffer van een booswicht, van booswichten worden", "overweldigd worden") of kinalā (van Sk. kalā, "kunst", in het Javaansche spraakgebruik ook "kunstgreep", "list", "valstrik"; dus: "het slachtoffer zijn van een kunstgreep", "gestrikt", "in een valstrik gelokt", "bedrogen"; vgl. Javaansch apus, "band", en inapusan, "bedrogen") of kinala (van ala, "slecht", iplv. kinaalan, "slecht behandeld") te spellen is.

- ²¹²) Tekst anghing.
- ²¹³) Tekst Maměnang.
- 211) Tekst prěsamâ-.
- ²¹⁵) Tekst umiri, doch er stond in het handschrift eerst umiring.
- 216) Tekst nakweh.
- ²¹⁷) Tekst muwang, waardoor er 1 lettergreep te veel zou zijn.
- ^{21S}) Tekst Maměnang.
- ²¹⁹) Tekst lunghå-.
- ²²⁰) Tekst -Bungulan.
- ²²¹) Hier moet een woord van twee lettergrepen staan. Het handschrift heeft tna, dat mij niet duidelijk is. Têka te lezen, of merenea ta?
- 222) De tekst heeft pan, doch dan zou er 1 lettergreep vóór de 30ste te weinig zijn.
 - ²²³) Tekst panuwa.
 - 224) Tekst tutw, doch er stond in het handschrift eerst tuhw.
 - ²²⁵) Tekst mwah, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn.
 - ²²⁶) Tekst rüpaneng.
 - ²²⁷) Of tan paingan te lezen?
- ²²⁸) Op de beide lange strophen 86a en 86b volgen er weer twee lange strophen. Daar de mogelijkheid bestaat, dat er hier twee korte strophen uitgevallen zijn, heb ik 87 bij de nummering overgeslagen. De tekst van str. 88a sluit zich echter goed bij dien van 86b aan, zoodat we vermoedelijk de onregelmatigheid in de afwisseling der strophen als een slordigheid van den dichter mogen beschouwen.
- ²²⁹) Str. 88a telt 1 lettergreen te veel; naar de maat te oordeelen schuilt de fout in het gedeelte na de 30ste lettergreen, hoewel het feit, dat het handschrift in het eerste stuk oorspronkelijk råden had iplv. raåden niet over het hooid gezien mag worden; wellicht moet men lezen lagy alingan of samåsmu of sama asmw erang of harsåndulu.
- 230) Wellicht aseng i te lezen. De vorm schijnt echter vaker voor te komen; zie KBW. s.v. seng.
 - ²³¹) Tekst nuhus.
- ²³²) Van Sk wrtti, dat volgens KBW., III, 482b, in het Javaansch ook gebruikt wordt in de beteekenis "schets", "hoofdlijnen", "grove omtrekken (van

een teekening)", of krama-vorm van wertta (Sk. wartta), in welk geval men Awertti heeft te spellen.

- ²³³) Tekst wawu.
- ²³⁴) Tekst seng, dat in het handschrift uit se verbeterd is. De lezingen antyanta wlas eng angrungu en antyanta wlase angrungu zijn wellieht niet onmogelijk, doch lijken mij minder aannemelijk.
 - ²³⁵) Tekst katuwon.
- ²³⁶) Wellicht -ådadaéng te lezen. Mijn spelling berust op de opvatting, dat dada hier te nemen is in den zin van het N. J. dada, "borst", doeh ook "centrum van een slagorde". V. d. Tuuk en in navolging van hem ook Juynboll besehouwt Sk dāha (Sk. "het branden", "verbranden", "gloed", "hitte") in den zin van "brandoffer" en vandaar ook algemeener "offer" als het grondwoord in een soortgelijke uitdrukking als hier gebruikt is (KBW., II, 384a, regel 12 sqq. v.o.), volgens zijn opvatting zou men dus hier moeten lezen kawuladadāhėng ayun.
- ²³⁷) Zóó in het handschrift; het KBW. geeft dit woord niet op, doch wel woorden van verwante structuur, zoodat het toch wel goed kan zijn, al ziet het er wat zonderling uit; vgl. Undakan Pangrus, str. 9a; misschien moet men lezen pada těngking.
 - 238) Tekst kahulâ-.
 - ²³⁹) Tekst karep-hingsun.
 - 240) Of marěkéng te lezen?
 - 241) Tekst andik.
 - 242) Tekst jo.
- ²⁴³) Kalih is in het handschrift later aan den tekst toegevoegd. Op de plaats, waar het ingevoegd is, staat het wat vreemd; wellicht moet men kalih tan-sah lezen.
 - 244) Het handsehrift spelt wingid.
 - ²⁴⁵) Tekst lungha.
- ²⁴⁰) Of tinahen te lezen? Het handschrift heeft winahen; w en t verschillen in het Balische schrift slechts hierin, dat de t één poot meer heeft. Beide lezingen geven goeden zin, doch ik geef de voorkeur aan winahan.
 - ²⁴⁷) Tekst lungha.
- ²⁴⁸) Als nevenvorm van angunggut-unggut zou angunggu-unggut stellig denkbaar zijn; KBW., I, 503b, s.v. unggut, geeft den vorm angunggut-unggut op in een beteekenis, die hier heel goed zou passen. Intusschen is het ook geenszins ondenkbaar, dat hier angunggu-unggu gelezen moet worden; wanneer n.l. in het Balisch-Javaansche schriit een woord begint met dezelfde eonsonant, waarnede het voorgaande woord eindigt, wordt die eonsonant haplographisch geschreven. Angunggu-unggu zou hier, naar het mij voorkomt, minder goeden zin geven dan angunggu(t)-unggut, maar toch niet onbruikbaar zijn; vgl. KBW., I, 495, s.v. unggu, speciaal vanaf p. 495a, regel 5 v.o., en in deze kidung str. 72a van zang III.
- ²⁴⁹) Tekst -unggutanagwing. Is mijn conjectuur, die berust op de parallellie van deze plaats en de vergelijking geciteerd door v. d. Tuuk in KBW., I, 377a, regel 1—2 v.o., juist, dan is er één lettergreep ta door haplographie uitgevallen. De bedoeling is ongeveer: "de orehidee zoekt steun bij de kawlas-asih (een slingerplant): beide staan zij te waggelen, niet kunnende steunen op den grond, waaruit zij voortgekomen zijn". Aanvaardt men de conjectuur, dan ruimt men daarmee tevens het bezwaar uit den weg, dat er in str. 94b 1 lettergreep na de 30ste ontbreekt.
- 250) "Een boodschap vormen voor", "iets berichten aan iemand", of amitani, "amita voor iemand zijn"? Vgl. noot 250 bij zang IV.

- ²⁵¹) Tekst aning, doch er stond in het handschrift eerst aking.
- ²⁵²) Tekst naha.
- ²⁵³) Tekst -ânghing.
- 254) Of wruhâmonga te lezen?
- ²⁵⁵) Tekst lungha.
- ²⁵⁶) Tekst Puşpatī. Leest men Puṣpawatī, dan staat er in str. 97a 1 lettergreep vóór de 30ste te veel; vermoedelijk zal men dus tevens alunggw' iplv. alungguh moeten lezen.
 - ²⁵⁷) Tekst panwa.
- ²⁵⁸) Uit arangga atal samengetrokken, "atal-kleurig", "lichtgeel". V. d. Tuuk neemt aan (KBW., I, 192b, s.v. atal), dat atal via een Prākṛt-vorm op Sk haritāla teruggaat.
 - ²⁵⁹) Tekst -âgātrĕ smu.
- ²⁶⁰) Str. 98a telt 2 lettergrepen te veel. Ik weet niet, waar de fout schuilt; wellicht is in het begin van de strophe ujar of ikang te schrappen; in het handschrift is met deze twee woorden het meest geknoeid.
 - ²⁶¹) Vermoedelijk apan te lezen ("zij zijn immers beiden hier!").
 - ²⁶²) Tekst yadiyastun.
- ²⁶³) Ik ben van de lezing geenszins zeker. Het handschrift spelt ningrudawati. In V, 152b komt Ruddhawati voor in een soortgelijke passage. Prof. Dr. J. Ph. Vogel schreef mij betreffende dit laatste woord, waarover ik hem geraadpleegd had: "Vermoedelijk zit in Uw raadselachtige ruddhavatī de naam Aniruddha verborgen. Aniruddha is de zoon van Pradyumna (= Kāma) en de minnaar van Uṣā, de dochter van den Asura-koning Bāna. Wij komen hier dus wel in de buurt van Rati. Of echter Rati als moeder van Aniruddha geldt, weet ik niet. In dat geval zou men haar mogelijk aniruddhavatī kunnen noemen, hoewel het een ongewoon gebruik van -vant zou zijn, dunkt me". Ik heb in overeenstemming hiermee het ning van het handschrift bij wijze van conjectuur in Niveranderd.
- ²⁶⁴) Tekst tumulus, doch er stond in het handschrift eerst tulus; bij de lezing tumulus zou er 1 lettergreep vóór de 30ste te veel zijn.
 - ²⁶⁵) Tekst çraddhâ-.
- ²⁶⁶) Tekst asmu, doch er staat in het handschrift in de eerste helft van str. 100b 1 lettergreep te veel en dit leek mij de eenig mogelijke wijze om de maat in orde te brengen.
 - ²⁶⁷) Of pakanirâliwat te lezen?
 - ²⁶⁸) Tekst winghit.
- ²⁰⁹) Aldus te lezen? De tekst heeft twahasih, dat geen zin schijnt te geven. De spelling tw voor tuhw komt vaker voor.
 - 270) Tekst tânuhuhakĕn.
- ²⁷¹) Aldus in het handschrift. Er stond eerst nahu(h); de begin ha- is later toegevoegd. Daar str. 102a vóór de 30ste lettergreep 1 lettergreep te veel heeft en de rest van de strophe goed loopt, zal de fout wel in het eerste woord te zoeken zijn. De lezing nahu (van tahu), "zich ergens thuis voelen" (KBW.), zou desnoods aanvaardbaar zijn, doch vermoedelijk is toch wel iets anders bedoeld; epu of epuh wellicht?
 - ²⁷²) Tekst parĕngĕ.
 - ²⁷³) Tekst snu, waardoor er 1 lettergreep na de 40ste te weinig zou zijn.
 - 274) Tekst atinhingsun.
 - 275) Tekst twahw.
 - 278) Tekst dyus of wyus (niet duidelijk lecsbaar).
 - 277) Tekst tannıan.

- ²⁷⁸) Tekst panarěkanisun.
- ²⁷⁹) Tekst embesuk, waardoor er 1 lettergreep te veel zou zijn na de 60ste.

ZANG IV.

- 1) Tekst duka.
- 2) Er kan ook staan -ádiwänggravâ-.
- 3) Tekst tinapi-těping.
- 1) Tekst kamituwuh
- 5) Tekst anggrek.
- 51) Tekst Pakundan
- ") Tekst putra.
- 7) Tekst tw.
- 8) Of bugasrinira te spellen; zie de aanteekening in de noot bij II, 6a,
- ⁹) Tekst anggrek.
- 10) Of mandalika te spellen?
- 11) Tekst ingkang.
- 12) Tekst tw.
- 13) Tekst aencer.
- 14) Tekst akakémbang.
- ¹⁵) Of amanggalâputih te spellen.
- 16) Dit woord is vermoedelijk bedoeld: de tekst heeft tan-gulung.
- ¹⁷) Zie de aanteekening in de noot bij I, 35a.
- 18) Tekst uwus, waardoor er 1 lettergreep vóór de 40ste te veel zou zijn.
- 19) Tekst a(h)e(h)eñjer, waardoor er 1 lettergreep na de 40ste te veel zou zijn.
- ²⁰) Tekst tw.
- 21) Tekst asweng.
- ²²) Tekst sütrě.
- ²³) Tekst anapuhi.
- ²⁴) Tekst bāwu.
- ²⁵) Tekst awuwuhi.
- ²⁶) Tekst ilit.
- ²⁷) Over de spelling van dit woord zie men de opmerking in de noot bij I, 60b.
- ²⁸) Eventueel crinăthâturut te spellen. De tekst heeft tuturut, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou hebben; of moet men lezen poly' aniru?
 - 29) Tekst polah.
 - 30) De tekst heeft rime, wat een verschrijving moet zijn
 - ³¹) Tekst arum, waardoor er 1 lettergreep na de 60ste te veel zou zijn.
 - 32) Tekst -ájringh.
 - 33) Of manggistârĕmpuh te lezen.
 - 34) Tekst piněrěk,
 - 35) Tekst tanpi; er stond in het handschrift eerst tanpinanding!
- ³⁶) In str. 11b ontbreekt er 1 lettergreep, en wel in het laatste gedeelte; wellicht heeft men warnanira te lezen iply, warnanya of tuhan iply, twan of aduh iply, duh.
 - 37) Zie de terloops gemaakte opmerking in de noot bij I, 38b.
 - 38) Tekst amuhus.
 - 39) Tekst Pingan.
 - 10) Tekst amuhus.
- ⁴¹) Men zou nīlasaroja verwachten, een synoniem van nīlotpala, "blauwe lotus"; echter geeft van der Tuuk in KBW., I, 547, kol. 1, beneden, ook een nīlasarāja, voorkomende in een soortgelijke passage (Malat 314). Wellicht moet ook hier nīlasarāja gelezen worden.
 - ¹²) Zie de opmerking in de noot bij I. 60a.

- 43) Tekst mangla.
- ¹⁴) Tekst pantě.
- 44a) Wellicht paty apan te lezen.
- ⁴⁵) Tekst ageng, welke lezing mij minder goed lijkt, doch zich niettemin wel verdedigen laat; vgl. str. 36b van dezen zang.
 - 46) Tekst suhe.
 - ¹⁷) Tekst deningra.
 - 48) Tekst Singgit.
 - 49) Vermoedelijk aldus te lezen; de tekst heeft -âmaringaken.
- ⁵⁰) Str. 14b heeft 4 lettergrepen te weinig: vermoedelijk schuilt de fout bij de woorden dewi en loka, waartusschen iets weggevallen schijnt te zijn.
- 51) Tekst mangka, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn vóór de 30ste; wellicht moet men lezen mangkanári.
 - 52) Wellicht derâkalulut te lezen.
 - 53) Tekst -âdwe.
 - ⁵⁴) Tekst ya, waardoor er 1 lettergreep te weinig zon zijn.
 - 55) Tekst ando.
- ⁵⁶) De tekst heeft dera, dat ik in denira heb veranderd, omdat er anders in het eerste stuk van de strophe 1 lettergreep zou ontbreken.
 - ⁵⁷) Tekst pinanda.
 - ⁵⁸) Tekst kamituwuh.
- 59) Sic ? Wellicht açry apanamar te lezen, gesteld, dat dit laatste woord, waarvan de afleiding niet bekend is, juist is.
 - 60) Of måndalika te spellen?
 - "1) Tekst i of ing kumkang.
 - 62) Tekst lingingira.
 - 63) Zie de opmerking in de noot bij I. 60a.
 - 64) Tekst narånrang.
 - 64a) Zie noot 248a bij zang II.
 - 65) Zie de opmerkingen in noot 14 bij zang III.
 - ¹⁶⁶) Zie de aanteekening in de noot bij I, 60b.
 - 67) Of manggistârĕmpuh te lezen.
 - 68) Tekst anihyuhi.
 - 69) Tekst pāri.
 - 70) Tekst panira, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn na de 40ste.
 - 71) Tekst nghing.
 - 718) Mungg' (voor munggah) te lezen?
 - ⁷²) Tekst astrě něpuhi.
 - 73) Ook de lezing kāncanādi is te verdedigen.
 - 74) Tekst aminanda, waardoor er 1 lettergreep na de 30ste te veel zou zijn.
- ⁷⁴³) De tekst heeft tarkanisun, doch er stond eerst tarkanipun; de lezing tarkanisun is te verdedigen, doch tarkanipun lijkt mij aannemelijker.
- ⁷⁵) Tekst pangastriyan, waardoor er 1 lettergreep tusschen de 30ste en de 60ste te veel zou zijn.
- ⁷⁶) De tekst heeft kaşatriya, waardoor er 1 lettergreep na de 30ste te veel zou zijn.
 - ⁷⁷) Tekst swawaranya.
 - 78) Tekst tigasananira, waardoor er 1 lettergreep na de 60ste te veel zou zijn.
 - 79) Ook de lezing bhūşaṇādi zou te verdedigen zijn.
 - 80) Tekst parě.
 - 81) Tekst dwijareşi.
 - 82) Tekst şadpadanyá-.
 - 83) Tekst mwah, waardoor de strophe 1 lettergreep te weinig zou tellen.

- 84) Tekst ababisik.
- 85) Tekst tw.
- 86) Tekst ke.
- 87) Tekst aranhipun.
- 88) Tekst amuhus.
- 89) Tekst tumulya, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou hebben.
- 90) Tekst atatamu.
- 91) Tekst kaslě.
- 92) Tekst amuhus.
- 93) Tekst ughing.
- 94) De tekst heeft kşatrya en angandika. Ik heb er kşatriya en andika van gemaakt, omdat de vormen van den tekst ongewoon zijn; de maat heeft van dezen ruil niet te lijden.
 - 95) Tekst cring.
 - 96) Of tinunda te spellen? Zie de opmerking in de noot bij II, 108a.
 - ⁹⁷) Men kan ook para wadhū lezen, met een gering verschil in beteekenis.
 - 98) Tekst minadmāsanālangu.
 - 99) Tekst langa.
 - 100) Tekst sura.
 - 101) Tekst atangke(s).
- 102) Tekst papalayunira, waardoor er tusschen de 30ste en de 40ste lettergreep 1 lettergreep te veel zou zijn.
 - 103) Tekst n gong.
 - 104) Tekst isus.
 - 105) Tekst li.
 - 106) Tekst enıbah.
- 107) Men heeft vermoedelijk tan te lezen, al is ta niet bepaald onmogelijk; zie echter ook de volgende noot.
- 108) In str. 42a ontbreken er 3 lettergrepen tusschen de 30ste en de 70ste lettergreep; wellicht moet men lezen angrasa ing ati kudw, wellicht ook katuhon ta sira tan tus enz.
 - 109) Tekst tuwanipun.
 - 110) Tekst inutu.
 - 111) Tekst rakyan, welke lezing intusschen niet oumogelijk is.
 - 112) Tekst midrě pet.
 - 113) Tekst malécut.
 - 114) Tekst Mragapati.
- 115) De i is later toegevoegd, terwijl de letter na de ñ niet duidelijk te lezen is; de lezing lumiñcak lijkt het meest waarschijnlijk, doch de lezing lumañjak is wellicht niet uitgesloten.
 - 116) Nevenvorm of schrijffout voor sily'-okili?
- 116a) Heeft men wellicht Bali te lezen. Tameng Bali is een gewone combinatie en in het Balische schrift kan deze verschrijving gemakkelijk geschieden.
 - 117) Moet men iply. Pan wellicht Pun lezen?
 - 118) Tekst tang.
 - 119) Men zou ook thamêng als afkorting van prathamêng kunnen lezen.
- 120) Of thamêng (als afkorting van prathamêng) te lezen. Ook de lezingen samâtameng en sama tameng, waarbij tameng "schild" zou beteekenen, zouden te verdedigen zijn.
 - 121) Tekst sikěp-hipun.
 - 122) Tekst tw.
 - 124) Tekst anglingmbeken
 - 124) Tekst patangkep-hipun.

- 125) Tekst tangkishipun.
- 126) Tekst Maměnang.
- 127) Tekst sipa.
- $^{128})\ \mathrm{Men}$ zou hier ook de lezing thamêng (voor prathamêng) kunnen verdedigen.
 - ¹²⁹) Tekst patangkishipun.
 - 130) Tekst rakya.
 - ¹³¹) Tekst wiyakti, waardoor er 1 lettergreep na de 40ste te veel zou zijn.
- 132) Răden is om de maat ingevoegd; de strophe zou anders vóór de 30ste lettergreep 2 lettergrepen te weinig hebben.
- ¹³³) Ook de lezing byuhan ing is wellicht te verdedigen; zie de aanteekening in de noot bij VI, 85b.
 - ¹³⁴) Tekst pranahipun, dat intusschen niet onmogelijk is.
- 135) De tekst heeft tontonënisun, dat m.i. geen zin geeft. Er is echter in den tekst geknoeid; er stond eerst t\u00e4n ton\u00e4nisun, waarna van t\u00e4n door toevoeging van een taling ton gemaakt is.
 - ¹³⁶) Tekst rakyan, dat intusschen niet onmogelijk is
- 137) De tekst heeft piděka, dat echter geen goeden zin geeft, piněděk zou ook bedoeld kunnen zijn.
 - 138) Tekst anghing.
 - 139) Tekst pranahira, dat ook wel mogelijk kan zijn.
- 110) De tekst had eerst wiyar, dat hier ook heel goed gebruikt had kunnen worden.
 - 141) Tekst linghira.
 - 142) Tekst pranahira, welke lezing intusschen niet onmogelijk is.
 - 143) Tekst aluharan.
 - 144) Tekst präptang.
- 145) Tekst pangastriyan, waardoor er 1 lettergreep tusschen de 40ste en de 70ste te veel zou zijn.
 - 146) Tekst adadahuh.
 - 147) Of madhya witana- te lezen?
- 148) Tekst kşatriyâ-, waardoor er 1 lettergreep te veel zou zijn; wellicht moet men echter de fout elders zoeken en b v. -âmlipir lezen iplv. -âmalipir.
 - 149) Wellicht heeft men panggulut te lezen.
 - 150) Gigitan te lezen?
 - ¹⁵¹) Tekst âmañja.
- ¹⁵²) Tekst angamundut, waardoor er 1 lettergreep vóór de 20ste te veel zou zijn; de lezingen sajalw-istrī iplv. sajalu-istrī en tan paligaran iplv. ndatan paligaran ter vermijding van de overbodige lettergreep lijken mij minder verkieselijk.
 - 153) Nevenvorm van awiwidwa?
 - 154) Tekst linghira.
 - 155) Aldus te spellen?
 - 156) Tekst linghira.
 - 157) Tekst tâdadyakěn.
 - 158) Tekst duhhâtěmah.
 - 159) Tekst -ågung.
 - 160) Tekst lungha.
 - ¹⁶¹) Tekst pangalĕmhipun.
- 162) Aldus in den tekst; wellicht is munggah bedoeld; in elk geval zal men te lezen hebben wus munggw ing undakan of wus mungg' êng undakan (voor wus munggah ing undakan), daar de strophe na de 40ste lettergreep 1 léttergreep te veel heeft.

- ¹⁶³) Vermoedelijk heeft men kawuron te lezen, waardoor ook de maat in orde zou komen; thans staat er 1 lettergreep te veel in de strophe.
- 164) Tekst r\u00e4den amantr\u00e4, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou tellen.
 - 165) Tekst rājaputrī.
 - 166) Tekst saryy.
- 167) Tekst pantës kapantëshipun. De vorm ziet er verdacht uit, en bovendien zou de strophe voor de 60ste lettergreep 1 lettergreep te veel hebben. Ik heb ka- geschrapt, daar pantës-pantësipun mij beteren zin leek te geven.
- ¹⁶⁸) Aldus te spellen? Ik heb amawakan opgevat als nasaleering van pawakan in den zin van "het uiterlijk vertoonen van", "er naar uitzien".
 - 169) Tekst lungha.
 - 170) Tekst lungha.
 - ¹⁷¹) Tekst hwâdhipati.
 - 172) Het handschrift spelt sådñå.
- ¹⁷³) Tekst mwah, waardoor de strophe 1 lettergreep te weinig zou hebben vóór de 30ste lettergreep.
 - 174) Tekst buñcalhipun.
- 1744) Deze spelling lijkt mij beter dan Wilwa-Tikta, doch ik ben er niet geheel zeker van.
 - 175) Ik weet niet, of deze spelling en deze splitsing wel juist zijn.
 - 176) Tekst angluna.
- 177) Tekst -âmarĕpat, doch dan zou de stroplie 1 lettergreep te veel hebben; amarpat is een vaak voorkomende spelling. Het aantal lettergrepen is bij deze lezing in str. 66a in orde, doch ik vermoed, dat de tekst toch eenigszins corrupt is; het hetu nika n uwus (voor winuwns??) is vreemd, evenals het punang samārgâgung.
 - 178) Tekst ânghing.
 - 179) Tekst datan.
 - 180) Tekst samsun.
 - 181) Tekst langa.
- 181a) Minder waarschijnlijk is de lezing k\u00e9n\u00e9ngapus (voor k\u00e9na ingapus); vgl. noot 105a bij zang III.
 - 182) Tekst krishirâ-.
 - 183) Wellicht te lezen tan pathyâwuwuh.
- 184) In het eerste gedeelte van str. 69b, vóór de 30ste lettergreep, staat er 1 lettergreep te veel; vermoedelijk zal men moeten lezen arjálunggw' ing.
- ¹⁸⁵) Tekst ndatan, dat hier geen zin zou geven en waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou hebben.
 - 186) Tekst krana, waardoor er 1 lettergreep vóór de 40ste te weinig zou zijn.
- ¹⁸⁷) Tekst aaglis, waardoor er 1 lettergreep tusschen de 40ste en de 60ste te veel zou zijn.
- 187*) Tekst tunoning; de lezing tunoni ng tang nagarī lijkt ook niet aanvaardbaar.
 - 188) Tekst pangrasanhisun.
 - 189) Of pailan te spellen? Zie de opmerking in de noot bij VI, 68b.
- ¹⁹⁰) De tekst heeft yus, dat wel voorkomt in den zin van "goed op dreef zijn", "succes hebben", doch slechts zelden; hier zou het desnoods kunnen, maar waarschijnlijk lijkt het niet; vermoedelijk is de ophaal van de w wat te ver doorgetrokken.
 - 191) Tekst nghing.
 - 192) Tekst dharyuddha.
 - 193) Tekst kawot.

- ¹⁹⁴) Er ontbreekt in str. 74b, ook wanneer men dharmayuddha leest iply. dharyuddha, 1 lettergreep; beeit men anging te lezen iply. nging, of çāsana ning iply. çāsaning?
 - 195) Tekst lungha.
 - 196) Tekst nbeñjing.
 - 197) Tekst lungha(h)a.
 - ¹⁹⁸) Tekst kahulane.
- 199) Er ontbreekt in str. 77b l lettergreep na de 40ste; wellieht moet men lezen anapa asmu guyu, zooals er m het handsehrift oorspronkelijk stond; anders asmu kagyat iply, smu kagyat,
 - ²⁰⁰) Tekst amulius.
 - ²⁰¹) Er stond in het handschrift eerst sanggupaneng.
 - ²⁰²) Tekst keken.
 - ²⁰³) Tékst ĕmbeñja.
 - ²⁰⁴) Tekst dulu.
 - ²⁰⁵) Of paralios te spellen.
 - ²⁰⁶) Tekst anggrek.
 - ²⁰⁷) Tekst krishirâ-.
 - ²⁰⁸) Tekst tajung.
 - ²⁰⁹) Het handschrift spelt sådñå.
- ²¹⁰) Str. 82a heeft 1 lettergreep te veel; vermoedelijk moet men twan mantrī lezen iply, tuhan mantrī.
- (211) De tekst heeft mawi, dat op zichzelf wel goeden zin zou geven, doch waardoor er vóór de 60ste lettergreep 1 lettergreep aan de strophe zou ontbreken.
 - 212) Tekst nghing.
 - ²¹³) Misschien moet men splitsen olihan ing.
- ²¹⁴) Aldus te splitsen? De bedoeling van kuny, dat trouwens in het handschrift slecht leesbaar is, is mij niet duidelijk.
 - ²¹⁵) Tekst warnanan.
 - ²¹⁶) Tekst prāpting.
- ²¹⁸) Wellicht palapa ni (schrijffout voor ning?) te lezen; vgl. V, 148a en KBW. s.v. phalapa.
 - ²¹⁹) Wellicht māyā n te lezen.
- ²²⁰) Er ontbreekt in str. 85a 1 lettergreep na de 30ste; heeft men sumahur iply, sahur te lezen?
 - ²²¹) Over de spelling zie men de opmerking in de noot bij I, 60a.
 - 222) Of parawos te spellen?
 - 223) Tekst mante.
 - 224) Tekst kawot.
 - ²²⁵) Of māṇḍalikā- te spellen?
 - ²²⁶) Tekst mātrāsasrĕmbĕng.
 - ²²⁷) Vgl. de opmerking in de noot bij I, 60b.
- ²²⁸) De tekst had eerst doça, dat later ten onrechte in deça veranderd is; over de spelling van het woord in de beteekenis van "gambir" zie men de opmerking in de noot bij II, 32a.
- ²²⁹) Of winahwan te spellen? Zie de opmerking in de noot bij II, 132a en I, 64a.
 - ²³⁰) Tekst acoea.
 - ²³¹) Tekst abarut.
- ²³²) Ik weet niet, of spelling en woordscheiding juist zijn; de zin is mij niet geheel duidelijk.
 - ²³³) Paesan te lezen?

- ²³⁴) Tekst kamituwuh.
- ²³⁵) Tekst pinattrěn.
- ²³⁶) Zie de aanteekening in de noot bij II, 32b.
- ²³⁷) Of manggistârĕmpuh te lezen?
- ²³⁸) Tekst ahya; er stond echter eerst ayyang, dat later doorgehaald is.
- ²³⁹) Tekst tastis, een lezing, die intusschen wel een enkelen keer vaker voorkomt en dus wellicht juist is.
 - ²⁴⁰) Wellicht langut te lezen.
 - ²⁴¹) Tekst těkâwa rum.
- ²⁴²) Of banawasarat, of hoe het woord ook gespeld moge worden. V. d. Tuuk geeft het woord (KBW., IV, 862b, regel 3—4) s.v. bhānawa; blijkens deze plaats moet daar de t van tuhw bij het voorgaande woord getrokken worden.
 - ²⁴³) Of parahos te spellen.
 - ²⁴⁴) Of tunda te lezen? Vgl. de aanteekening in de noot bij II, 108a.
 - ²⁴⁴") Tekst ingindran.
 - ²⁴⁵) Wellicht -ândukanêng te lezen.
- ²⁴⁶) Aldus te lezen? De tekst heeft ngi en er ombreekt vóór de 30ste lettergreep 1 lettergreep, zoodat ik meende het onverstaanbare ngi hier in wangi te mogen veranderen.
 - 247) Tekst inamar-aměr.
 - ²⁴⁸) Ook de lezing mārī (voor kumārī) zou te verdedigen zijn.
 - 249) Tekst apuwara.
- ²⁵⁰) Amratani geeft als afleiding van wrata wel goeden zin ("zich gelijkelijk verspreiden over"), doch wrata komt in dit taaleigen veel minder vaak voor dan watra. Is hier wellicht te lezen sihtâmarşani (van warşa, "regen") kalahron? Of wellicht, zooals in III, 95a, amrěttāni, aměrttāni of amrtani (vgl. noot 250 bij zang III)?
 - ²⁵¹) Spelfout of variant van anglambang?
- ²⁵²) Wellicht kasiling te lezen, of asi ling of hoe dan ook; de bedoeling is mij niet duidelijk. De lezing asil ing zou wellicht goeden zin geven, wanneer asil, als in het Maleisch en het moderne Javaansch, aan het Arabisch (ḥāsil) zon zijn ontleend.
 - ²⁵³) Tekst pamrit.
 - 254) Marani te lezen?
 - ²⁵⁵) Tekst aniuhus.
- ²⁵⁰) Wellicht acoță te spellen; vgl. Gericke-Roorda's Jav.-Nederl. Handwoordenboek s.v. cota.
 - ²⁵⁷) Tekst tinyus.
 - ²⁵⁸) Zie omtrent dit woord de opmerking in de noot bij I, 60b.
- $^{259})$ Tekst kolanyâ-, waardoor er 1 lettergreep vóór de 40ste te weinig zou zijn.
- ²⁵⁹") Tekst gĕnding shatur; er stond echter eerst gĕndis hatur; vermoedelijk is dus de s bij vergissing blijven staan, nadat gĕndi in gĕnding was veranderd.
- ²⁶⁰) De tekst heeft mingwâsmu, dat in deze taal toch vermoedelijk wel geen nevenvorm van het meer gewone mingyâsmu kan zijn; ik heb de w in een y veranderd, omdat bij het afschrijven van een handschrift in Balineesch schrift de pasangan-w gemakkelijk met de pasangan-y verward kan worden.
- 261) Str. 103b heeft 1 lettergreep te veel vóór de 30ste; vermoedelijk moet in het begin van de strophe ôf het woord wus, ôf het daaropvolgende ndan wegvallen.
- ²⁶²) De tekst heeft ari aris, hetgeen klaarblijkelijk een verschrijving is; ari staat n.l. aan het einde van een regel.

- ²⁶³) De tekst heeft gina, waardoor de strophe 1 lettergreep te weinig zou hebben; er stond eerst ginandha, doch ndha is doorgehaald.
- ²⁶⁴) De tekst heeft paras, doch er ontbreekt, wanneer we aris lezen iplv. ari aris en ginandha iplv. gina, nog 1 lettergreep: aparas geeft bovendien beteren zin dan paras.
- ²⁰⁵) In het handschrift ontbreken er in str. 105a 4 lettergrepen na de 30ste. Vermoedelijk ontbreekt er iets in ratna watī, terwijl de lezing swarānirat van het handschrift door haplographie van -nira- ontstaan kan zijn. Wellicht heeft men iplv. -nirat bovendien -nirang te lezen; de t en de ng van het Balische schrift kunnen gemakkelijk door verschrijving in elkaars plaats treden.
 - ²⁶⁶) Tekst şang rumrum.
- ²⁶⁷) De tekst heeft winatêng. Ik heb winawêng gelezen op grond van de overeenkomstige passage in str. 103b, daar de w en de t in het Balische schrift gemakkelijk met elkaar verward kunnen worden. Intusschen is de lezing winat eng (voor winwat eng) wellicht niet ommogelijk.
- ²⁶⁸) De tekst heeft amamacuhan; ik heb -an geschrapt, omdat een vorm amamacuhan ondenkbaar en een irrealiteitsvorm amamacuhan vóór den realiteitsvorm anungkēm-nungkēmi weinig waarschijnlijk is. De vrijkomende lettergreep heb ik gebruikt om ātmajīwita te kunnen lezen iply, ātmajwita.
- ²⁶⁹) Er ontbreekt in str. 106b 1 lettergreep vóór de 60ste; vermoedelijk heeft men apapadon te fezen.
- 270) De tekst heeft wting wiyos singrwâ-. Het wting, dat blijkbaar een herhaling is van het pting in pr\u00e4pting, heb ik geschrapt
 - ²⁷¹) Tekst měsěm.
 - ²⁷²) Wellicht Kärttikâliwat te lezen,
 - ²⁷³) Tekst -åmrěti.
 - ²⁷⁴) Tekst wiyakti.
 - ²⁷⁵) Tekst tībrĕ kung.
- ²⁷⁶) Ook wanneer men wyakti iplv. wiyakti leest, heeft str. 108a nog 1 lettergreep vóór de 60ste te veel; vermoedelijk moet men derâmrati lezen iplv. denirâmrati.
- ²⁷⁷) Awih of acih? Het eerste lijkt mij waarschijnlijker, doch het handschrift is hier niet duidelijk leesbaar.
 - ²⁷⁸) Het handschrift spelt hrinipun.
 - ^{278a}) Ook de lezing tan pacihnâcarik zou te verdedigen zijn.
- ²⁷⁹) Er ontbreekt in str. 109a 1 lettergreep, vermoedelijk vóór de 30ste; tan pacihna acarik te lezen?
- ²⁸⁰) De combinatie van ken en het honorifieke voorvoegsel ra- voor rangga lijkt vreemd. Wanneer men ken rangga zou lezen, zou er 1 lettergreep vóór de 30ste ontbreken; door ndan ken rangga te lezen of awot såri iplv. ot såri zou men echter de maat in orde kunnen brengen.
 - 281) Moghâri te lezen?
 - ²⁸²) Vgl. noot 236 bij zang Hf.

ZANG V.

1) Of Rara Kadiri, een těngahan-maat, die gevormd wordt door elkaar afwisselende dubbel-strophen van 80 en 33 lettergrepen. Hier zijn de onevengenummerde dubbel-strophen lang, de even-genummerde kort; str. 1 en 2 zijn in deze kidung echter kawitan-strophen in een afwijkende versmaat. De samenstelling van de versmaat Kadiri is nog niet onderzocht: het schema van onderverdeeling van de lange strophe, dat men vindt bij J. Kunst en C. J. A. Kunstv. Wely, De toonkunst van Bali, uitgave Bat. Gen. K. en W., 1925, Tabel XVI sub 34, past slechts af en toe: de korte strophe wordt er bovendien niet vermeld. De eerste kawitan-strophe komt in hoofdzaak overeen met No. 25 in bovengenoemde tabel, daar Panggalang genoemd. De tweede kawitan-strophe, die 84 lettergrepen telt en i tot slotklank heeft, wordt door Kunst niet opgegeven.

- 2) Tekst Jangga.
- 3) Tekst angaturan.
- 4) Tekst prědeçê.
- 5) Tekst pangasryan.
- 6) Misschien moet men lezen derângrasananânenggeh.
- 7) Str. 3a heeft 1 lettergreep te veel; de fout schuilt in het laatste stuk, waar men wellicht yan moet laten vervallen, of agyâge iplv. age-age moet lezen, of age-agyâmaguta iplv. age-age amaguta.
 - 8) Tekst guni.
 - 9) Tekst aglarakěnápus.
 - 10) Of -bañcanâsing te lezen?
- ¹⁰⁴) De lezing kënëngapus (voor këna ingapus) lijkt minder waarschijnlijk; vgl. noot 105a bij zang III.
 - 11) Tekst çūradhamma.
- 12) Dit is vermoedelijk de juiste lezing. De tekst heeft eigenlijk dahanêng, doch deze lezing is door een correctie ontstaan. Er stond n.l. eerst amagutdanêng, hetgeen de corrector blijkbaar heeft willen verbeteren in amagut hanêng een slordig geschreven pasangan-h lijkt wel wat op de pasangan-d —; hij heeft er toen een akşara-h (zonder patèn) boven geschreven zonder echter de pasangan-d te schrappen, zoodat er amagut dahanêng kwam te staan.
- ¹³) Wellicht makadadaêng te lezen; vgl. overigens IV, 110a, en noot 236 bij zang III.
 - 14) Tekst wiyakti, waardoor de strophe l lettergreep te veel zou tellen.
 - ¹⁵) Tekst kasingkawikraman.
 - ^{15a}) Wellicht is bedoeld katungka (khatungka) pāpa.
 - 16) Tekst singnungan.
 - ¹⁷) Tekst solahingra.
- 18) Zoo staat het in het handschrift. Ik kan het woord niet verklaren; is het wellicht een verschrijving van pangupakāra?
 - 19) Tekst nghing.
 - 20) Tekst dun.
- ²¹) Blijkbaar vat de schrijver den naam niet als een eigennaam op; ik heb het woord dus zonder hoofdletter geschreven.
 - ²²) Tekst amuwara.
 - ²³) Tekst angling.
 - ²⁴) Tekst narendrě.
 - ²⁵) Tekst ajânis, waardoor de strophe 1 lettergreep te weinig zou hebben.
- ²⁶) Of -anukua; of hier de h bij het grondwoord behoort dan wel louter spelteeken is, is niet uit te maken, de meer gewone vorm is niet anuku, doch anengke (KBW., s.v. sengke).
- $^{27})$ Añjanma te lezen? Wellicht moet men tevens de twee woorden verbinden en pingsasraâ(ñ)janma lezen.
 - ²⁸) Tekst -âmiyutang.
 - ²⁹) Tekst anghing.
 - 30) Tekst puguna.
 - 31) Schrijffout voor yadyapi n olih (dit laatste holih gespeld)?
 - 32) De lezing Smarânor eng asanak lijkt mij minder goed.
 - 33) Of sumanasâpětak.
 - ³⁴) De lezing pangrasa neng zou zich ook wel laten verdedigen.

- 35) Tekst Maměnang.
- ³⁶) Is deze spelling juist? V. d. Tuuk spelt het woord sikari; het woord ziet er echter in het geheel niet Indonesisch uit; de vraag, hoe dit woord, dat in het Sk. "spits", "berg" beteekent, in het Javaansch de beteekenis van gadung gekregen heeft, is nader onder oogen te zien.
 - 37) Tekst baarepingsun.
 - 38) Tekst tuhy.
 - 39) Tekst narendrě.
 - 40) Tekst katěngmw.
 - 41) Of baguna te lezen?
- ⁴²) De tekst heeft talunondi; ik ben van de lezing talun non ndi geenszins zeker; de laatste woorden heb ik opgevat als "ziende, wie (het was)". Wellicht echter zijn de vier lettergrepen anders te splitsen; misschien hebben we te denken aan talun = "onderworpen", en hangt nondi samen met sunday, sunde. De mogelijkheid bestaat ook al lijkt ze mij niet groot —, dat men de p van patuh dubbel heeft te lezen (dus talunondip patuh).
 - 43) Of carmâkuning.
 - 44) De tekst heeft tinreng (?).
- 45) Is dosa in den zin van "gambir" aldus te spellen? Zie de aanteekening in de noot bij II, 32a.
 - 46) Tekst tuminghal.
 - 47) Sirâusan (sirâwusan) te lezen?
 - 15) Tekst lungha(h)a.
- ⁴⁹) Tekst denirângis, waardoor er 1 lettergreep in de strophe te weinig zou zijn.
 - 50) Tekst ātmajīwata.
 - 51) Heeft men wellicht madhyänggånglunggah te lezen?
- 52) Heeft men wellicht anäri te lezen in den zin van "de säri van lets genieten"?
- 53) Vermoedelijk aldus te lezen: lumaja is dan op te vatten als "laja-vormig": laja = Modern-Jav. laos.
 - ⁵⁴) Tekst çwanita kangraktani (kang ngraktani).
 - 55) Tekst amahalat, waardoor er 1 lettergreep te veel zou zijn.
 - ⁵⁶) Of wacanâmrik.
 - ⁵⁷) Tekst idajum.
 - ⁵⁸) Tekst mijal.
- ⁵⁸) Tekst amiçigajihi; iets anders dan amigajihi kan hier echter kwalijk bedoeld zijn (grondwoord gajih); door amigajihi te lezen brengt men tevens de maat in orde, daar er anders I lettergreep te veel zou zijn.
- 60) Tekst tumkang, verbeterd uit kumkar, dat eerst in den tekst stond. Iets anders dan kumbang kan echter moeilijk bedoeld zijn.
- ⁶¹) In str. 43b ontbreekt er 1 lettergreep, en wel naar alle waarschijnlijkheid tusschen de 30ste en de 60ste lettergreep. Wellicht heeft men asĕmu guyu te lezen of sarwi angling.
 - 62) Tekst anawuri.
 - 63) Tekst ghaṭata.
 - 64) Aldus te lezen? De tekst heeft wrang.
 - 65) Of mandalika te lezen?
 - 66) Tekst aku.
 - 67) Misschien marasêng te lezen.
 - 68) Tekst pangastyan.
 - 69) Of tan paingan te lezen?

- 70) Tekst wo.
- 71) Tekst kinonbalan.
- 72) Tekst linaga.
- ⁷³) Tekst timěpi-těping.
- 74) Wellicht heeft men k\u00e4ling te lezen; vgl. de lijst van eigennamen en zie KBW. s.v.
 - ⁷⁵) Wellicht heeft men thamêng te lezen als afkorting van prathamêng.
 - ⁷⁶) Tekst kinombalam.
 - 77) Tekst tar.
 - 78) Zie over de spelling van dit woord de opmerking in noot 41 van p. 44.
 - ⁷⁹) Sic?
 - 80) Tekst Mamenang.
 - 81) Of jyotirasa in één woord te spellen?
 - 82) Tekst narendrě.
 - 83) Of campakâpětak.
 - 84) Tekst ūrņāng.
 - 85) Over de spelling bhūgaçrī zie men de opmerking in de noot bij II, 6a.
 - 86) Over de spelling van padaka zie men de opmerking in de noot bij I, 35a.
 - 86a) Wellicht taya te lezen. Misschien ook is het een verschrijving voor kaya.
 - 87) Angliring te lezen?
 - 88) Of Çiwādilaya, "de hemel van Çiwa en de andere goden";
 - 89) Ook de lezing kawirāja zou te verdedigen zijn.
 - 90) Tekst aulan.
 - 91) Tekst i.
 - 92) Tekst anghing.
 - ⁹³) Tekst Iarinira.
- 94) Tekst atuwa; ook de lezing anoma tuhaâmanggih zou wellicht te verdedigen zijn.
 - ⁹⁵) Tekst anghing.
 - 96) Tekst Iwa-Tikta.
 - 97) Of kombalâpětak te lezen.
 - 98) Misschien te lezen ghantā nikâ-.
- 99) Heeft men wellicht awra te lezen? Er ontbreekt 1 lettergreep aan de strophe vóór de 30ste
 - 100) Tekst kada.
 - 101) Tekst hring.
- 102) De mogelijkheid bestaat, dat er 1 of 2 lettergrepen aan de strophe ontbreken; in dat geval zou men achter -ânělěhi wellicht een woord (b.v. bhūmi, jagat, rat) in te vullen hebben. Men kan echter ook de noodzakelijke 80 lettergrepen verkrijgen door maěli iplv. mahli te lezen en netrâsēmu iplv. netrâsmu. Het schema bij Kunst (No. 34) schijnt de laatstgenoemde oplossing het meest aannemelijk te maken.
- $^{103})\ \mathrm{Er}$ ontbreekt in str. 80a 1 lettergreep; wellicht moet men ka
hyun lezen iplv. hyun.
 - ¹⁰⁴) Tekst sacaban.
- 105) Er ontbreekt in str. 82a 1 lettergreep, vermoedelijk in het eerste gedeelte van de strophe; mogelijkheden tot correctie vormen de lezingen: çīghrângamuk rampak, çīghrâmuk arampak en çīghra amuk rampak.
 - 106) Tekst wilan.
- ¹⁰⁷) Er ontbreken aan str. 83a, ook wanneer men wilangan iplv. wilan leest, 4 lettergrepen tusschen de 30ste en de 60ste lettergreep; vermoedelijk zijn ze

in te voegen hetzij na lumurug — mangke malih of iets dergelijks? —, hetzij na -ânrĕng.

- 108) Of -âwilis.
- 109) Tekst cighrě.
- 110) Tekst wiwiranada-.
- 111) Tekst rĕñjang.
- 112) Er ontbreekt aan de strophe 1 lettergreep. Men zou geneigd zijn de fout te zoeken in de woorden rahnyâlayanâniba; zoo dit veranderd werd in rahnyâlalayan aniba (alalayan van het grondwoord lalay, lale), zou de zin volkomen duidelijk zijn, terwijl het uitvallen van de lettergreep la als haplographie verklaard zou worden. Echter heeft str. 93b van dezen zang rudhiranyâlayana muñcar en str. 113b rudhiranya alayana, hetgeen het vermoeden, dat de lezing van str. 86a goed is, aan kracht doet winnen; dat men op al die plaatsen alalayan zou moeten lezen, is niet zeer waarschijnlijk Men kan de maat van str. 86a ook in orde brengen door terus te lezen iplv. trus, wereg iplv. wreg of balanya malayu iplv. balanyâlayu.
- 113) De tekst heeft titi; ik heb het in titih veranderd, omdat titi, voor zoover ik kan nagaan, geen goeden zin zou geven en titih daarentegen uitstekend in het verband zou passen; vgl. ook str. 99b van dezen zaug.
 - 114) Wellicht thameng te lezen als afkorting van prathameng.
 - 115) Of karungwing te lezen?
 - 116) Wellicht tan pagati te lezen.
 - 117) Tekst rměbun.
- ¹¹⁸) V. d. Tuuk geeft tijabhägya als één woord. Juynboll echter geeft tija en bhägya afzonderlijk.
 - 119) Of katemw ing.
 - 120) Tekst sawurakĕnêng.
- ¹²¹) Er ontbreekt in str. 91a 1 lettergreep, en wel na de 30ste; wellicht moet men çri urpati lezen iply, urpati.
 - ¹²²) Vgl. II, 72a.
- 123) Str. 91b heeft vóór de 60ste lettergreep 1 lettergreep te veel; wellicht heeft men ya pürwaka iplv. iya p. te lezen.
 - 124) Tekst puna.
 - ¹²⁵) Zie de aanteekening in de noot bij V, 86a.
 - 126) Tekst malěcut.
 - 127) Tekst purak.
- 127a) Tekst kadbhutaningarahabyuran; wellieht te lezen k. ning arah abyuran, ofschoon deze lezing m.i. weinig zin geeft.
- 128) De tekst heeft ndatan ringungsi, waaruit de w klaarblijkelijk weggevallen is; wellicht heeft men te lezen (ndatan) wr' îng 'ngungsi ('ngungsi voor ingungsi), "zij wisten niet waarheen te vluchten"; vgl de aanteekening in de noot bij II, 70a (noot 121).
- 129) De tekst heeft p\u00fcrnam\u00e4n, dat ik in pup\u00fcrnam\u00e4n heb veranderd, omdat de geredupliceerde vorm de meest gewone is, en omdat er aan str. 95a 1 lettergreep ontbreekt.
 - ¹³⁰) Tekst Mamenang.
 - ¹³¹) Tekst -ådungkap.
- 132) De tekst heeft makaměněr, ik heb het veranderd in makapaměněr (van běněr, "strekken tot rechtvaardiging van", "iets zijn, dat recht geeft op", "den juisten weg vormen naar"), omdat deze lezing beteren zin geeft en ook beter uitkomt met de maat, die anders tusschen de 40ste en de 60ste lettergreep een lettergreep te weinig zou hebben.

- ^{132a}) Wellicht beter tahuran te spellen.
- ¹³³) Er ontbreekt in str. 98b 1 lettergreep; vermoedelijk moet men lezen rakryan iplv. kryan; anders apatih iplv. patih.
 - 134) Tekst anglunggasēmi.
 - 135) Of āryasing te lezen.
 - 136) Tekst tinunat, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou hebben.
 - 137) Tekst karuwan.
 - 138) Tekst Gaja-W.
 - 139) Er ontbreken 2 lettergrepen vóór de 60ste.
 - 140) Tekst mamulw.
 - ¹⁴¹) Tekst purane.
 - 142) Tekst pumunu.
 - ¹⁴³) Tekst pramêng, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn.
 - ¹¹⁴) Of kudápětak te lezen.
 - 145) Tekst Mamenang.
 - 14") Tekst anghing.
- ¹³⁷) Deze lezing ("ervaren", "deelachtig worden") lijkt mij te verkiezen boven ngupadhi ta, dat eehter wellieht ook te verdedigen zou zijn.
 - 148) Tekst aughing.
- ^{148a}) Ook de lezing sira mukting is wellieht te verdedigen, wanneer men mukti opvat als "verlossing".
 - ¹⁴⁹) Tekst nghing.
 - ¹⁵⁰) Of balâluyuk.
 - 151) Tekst Utawra.
- 152) Men krijgt den indruk, dat later Tripura hier Tripuri, metri causa opgevat is als naam van een daitya, die door Çiwa vernietigd is, iplv. als naam van de daitya-burcht.
 - 153) Tekst nrapati.
 - 154) Tekst rěngka.
 - ¹⁵⁵) Tekst ĕnta.
 - 156) Tekst salih-sawut.
- 157) Dit moet bedoeld zijn; de tekst schijnt abutan te hebben, doch de b en de ñ zijn in het Balische schrift soms nauwelijks van elkaar te onderscheiden.
- 158) De tekst heeft luyyâramping; de eerste y kan een verschrijving zijn voor h, welke twee letters in het Balische schrift niet zoo heel veel van elkaar verschillen; dan zou luhyâramping bedoeld zijn. Ik heb hier luyâramping getransscribeerd, omdat de lezing luya een enkelen keer naast luhya voorkomt. Het is intusschen niet onmogelijk, dat er iets meer in de strophe corrupt is; tan voor tangkisira is, hoewel niet onmogelijk, wat vreemd.
 - ^{158a}) Oi wel aliwran sagĕlapnya te lezen.
 - 159) Tekst anghing.
 - 160) Tekst wraddha.
 - 1931) Tekst pukun, waardoor er 1 lettergreep aan de strophe zou ontbreken.
 - 162) Tekst wraddha.
 - 163) Tekst anghing.
 - 164) Tekst derâmiyutang.
 - 165) Tekst nghing.
 - 166) Of -âliwat te lezen?
 - 167) Tekst Linghasantun.
- 168) Een merkwaardige vervorming van Sk dolâyamāna, "wankelend", o.a. bekend in de afleiding dolâyamānacitta, "wankelend van geest", "weifelmoedig"; vermoedelijk heeft de Javaansche dichter in -māna het woord manah, "geest",

"gemoed", "hart', "binnenste", "gedachte" (Sk. manas), gehoord, zoodat hij -ināna meende te mogen vervangen door -āpti. De vorm met -wa- iplv. -o- 1s hypercorrect.

- ¹⁶⁹) Tekst amlag.
- ¹⁷⁰) Zie over dit woord noot 43 op p. 45.
- ¹⁷¹) Deze lezing lijkt niet onmogelijk; wellicht is echter te lezen angglar yogasamādhi.
- ¹⁷²) Wellicht is in plaats hiervan te lezen tanpâmengan; de tekst heeft tang pamengan.
 - 173) Tekst katangran.
- 174) KBW, geeft noch onder dangu, noch onder danguk iets op, dat hier zou passen; ik laat dus in het midden, of de slotklank u dan wel k is; wellicht is de tekst corrupt.
 - ¹⁷⁵) Tekst sumilar.
 - 176) Tekst mandung.
 - 177) Tekst sutrapti.
 - ¹⁷⁸) Tekst nrapati.
- ¹⁷⁹) Ik weet niet, of de woordscheiding in het laatste gedeelte van den zin wel juist is ("van alle koningen, die er zijn en die reeds verdwenen zijn"?).
 - 180) Tekst wraddha.
 - 181) Er kan ook rěběk staan.
 - 182) Tekst Mamenang.
 - 183) Tekst sararáking.
 - 184) Aldus te lezen? Of schrijffout voor kabwang?
 - ¹⁸⁵) Tekst wraddha.
 - 186) Tekst muli.
 - 187) Tekst Cunggu(h).
 - 188) Tekst sinapi.
 - 189) Tekst sě; vgl. de aanteekening in de noot bij II, 21a.
 - 190) Tekst wanang.
- ¹⁹¹) Er ontbreekt in str. 137a 1 lettergreep; vermoedelijk heeft men iply, het wu van den tekst uwa te lezen; de lezing wusira geeft minder goeden zin.
 - ¹⁹²) Tekst -âpotusun.
 - ¹⁹³) Tekst tuminggal.
 - 194) Tekst nrapati.
 - 195) Tekst puwara; wellicht tan papuhara te lezen.
 - ¹⁹⁸) Tekst amuwara.
 - ¹⁹⁷) Tekst tumil.
- ¹⁹⁷⁴) Ook de lezing sisu zou goeden zin geven. Het handschrift spelt sisu, doch dat behoeft bij het vaststellen van den tekst niet den doorslag te geven.
 - 198) Aldus te lezen? De tekst heeft sadrawa, Vgl. KBW., s.v. şadrasa, 2e.
 - 199) Of māyā n katěmw ing te lezen?
 - 200) Tekst tinghal.
 - ²⁰¹) Tekst miri.
 - ²⁰²) Tekst kurmram.
 - ²⁰³) Vermoedelijk manik te lezen.
 - ²⁰⁴) Tekst seramas.
 - ²⁰⁵) Tekst anghing.
 - ²⁰⁶) Tekst pangulĕmira.
- ²⁰⁷) De tekst heeft sunaga(l), wat een verschrijving moet zijn; de n en de bli lijken veel op elkaar in het Balische schrift.
 - 205) Tekst n;hing.

- ²⁰⁹) De tekst heeft wiyati, waardoor er 1 lettergreep te veel zou geweest zijn. Of moet men lezen tan panewas iply, tan panewasi?
 - ²¹⁰) Tekst paderâ-.
- 211) Tekst un-ulunan, waardoor er 1 lettergreep te weinig zou zijn in de strophe.
 - 212) Tekst sinűkpéng.
 - ²¹³) Of wellicht palapa ning te lezen? Zie KBW, s.v. phalapa, en vgl. 1V, 85a.
 - 214) Tekst una.
 - ²¹⁵) Tekst -ånggu wungyung.
 - ²¹⁶) Tekst léléng.
 - ²¹⁷) Tekst sanagiri.
- 218) De tekst heeft dinatyakën; een nevenvorm van dinadyakën of een verschrijving er van?
 - ²¹⁹) Tekst purākratêng.
 - ²²⁰) Tekst pakulun.
- ²²¹) In str. 152b ontbreekt er 1 lettergreep, vermoedelijk in den eigenmaam aan het slot van de strophe; de woordenboeken geven althans Ruddhawati niet op. Het woord moet een synoniem zijn van Ratih; wellicht heeft men te lezen Niruddhawati; vgl. de opmerkingen in de noot bij III, 99b.
 - ²²²) Of pamanggiha laywan te lezen?
 - 223) Of -âliwat te lezen?
 - 224) Tekst priyatin.
 - ²²⁵) Tekst tidul.
 - ²²⁶) Tekst tumujug.
 - ²²⁷) Tekst atatěmu.

ZANG VI.

- 1) Tekst Maměnang.
- 2) Missehien te lezen kaloeitâmawi.
- 3) Tekst growagung.
- 4) Tekst angudati.
- 5) Tekst panawuri.
- ") Tekst sawuranira.
- 7) Tekst ke.
- 8) Tekst awutang.
- ⁹) Tekst nghing.
- 10) Tekst sirang.
- 11) Tekst lunghå-.
- 12) Tekst earadu, dat geen zin zou geven en waardoor de strophe 1 lettergreep te weinig zou tellen.
 - 12a) Aldus in den tekst; vermoedelijk zal men mangetan hebben te lezen.
- 13) In str. 7b ontbreckt er 1 lettergreep; vermoedelijk heeft men te lezen sapangucapan ing iplv. sapangucap ing, zooals ook elders in deze kidung; andere mogelijkheden zijn de lezingen wong ing M.-P. iplv. wong Maja-P., apitutur iplv. atutur en pralabdha iplv. labdha.
 - 14) Tekst nghing.
 - 15) Tekst tówekşénén.
 - 16) Tekst parë.
 - 17) Tekst mari.
 - 18) Tekst sa; de lezing sarājaputrī is intusschen met uitgesloten
 - ¹⁹) Tekst tinwan, waardoor de strophe 1 lettergreep te weinig zou tellen.

- ²⁰) Tekst mantrya asawur, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou tellen.
- ²¹) Tekst ara; de lezing jayêng arayan wus ç. enz.. waarbij arayan "slagveld", "strijd" zou moeten zijn (voor arian, "plaats van den vijand"?), lijkt mij minder waarschijnlijk; KBW. geeft arayan niet op, noch sub voce. noch onder ari.
 - ²¹⁴) Wellicht heeft men panglwang te lezen.
- 22) Deze lezing lijkt mij het meest waarschijnlijk, de tekst heeft hanë-munginhudadi, doch de cursief gedrukte h is door een correctie in de plaats getreden van een vroegere d. De lezing anëmungin udadhi of anëmung inudadhi geeft m.i. geen zin.
 - 23) Tekst sirâkadira.
 - ²⁴) Tekst nghing.
- ²⁵) De tekst heeft moghågea ng pråpta, wat niet geheel onmogelijk, doch wel onwaarschijnlijk is.
 - ²⁶) Tekst -ânawī.
 - ²⁷) Tekst Da-Jingga.
- ²⁸) Uit tanpa urati hina karaçmin ("zonder ijver en klein van liefde"); de lezing tanpôratin akaraçmin lijkt mij minder goed aanvaardbaar.
 - 29) Tekst sudidik.
 - 30) Tekst mangkena.
 - 31) Wellicht tan paupameng te lezen.
 - 32) Tekst analus.
 - 33) Tekst ngrungu, waardoor de strophe 1 lettergreep te weinig zou tellen.
 - 34) Tekst adulu-dulur.
 - 344) Wellicht ndan te lezen.
 - 35) Tekst anguturi.
 - 36) Of datěngêng te lezen?
 - 37) Tekst Mamenang.
 - 38) Tekst Singhasāri ri yan, waardoor er 1 lettergreep te veel zon zijn.
 - 39) Tekst de ning kang.
 - 40) Tekst wetwaning.
- ⁴¹) În str. 27a ontbreekt er 1 lettergreep; volgens het schema Kunst 34 zon de fout moeten schuilen in de laatste 10 lettergrepen; wellicht moet men balanya lezen. Men zou verwachten měnanga iplv. měnang, doch de maat schijnt daar in orde te zijn; misschien moet men lezen měnanging.
 - 41a) Wellicht caturdewati te lezen.
 - 42) Wellicht bhayâliwat te lezen.
- ⁴³) Wellicht verdient de spelling angat pada (pāda) de voorkeur; v. d. Tuuk en Juynboll geven het woord onder atpada; is dit at uit wwat ontstaan? ("de voeten dragen, op het hoofd of op de handen nemen", als blijk van onderworpenheid?).
 - ⁴⁴) Tekst si sirâtmajīwa, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou hebben.
 - 15) Tekst Maměnang.
 - ^{45a}) De lezing sihisun lijkt mij minder aannemelijk.
 - ⁴⁶) Tekst pranahira, welke lezing intusschen niet uitgesloten is.
 - 46a) Of wedastuti te lezen.
- ⁴⁷) De tekst heeft la ginanti; ik heb, daar er in den tekst 1 lettergreep aan de strophe ontbreekt, la veranderd in lagi, aannemende, dat hier gi door haplographie uitgevallen is. Het is echter ook wel mogelijk, dat er een woord als laju te herstellen is.
 - 15) Tekst mungga.

- 49) Tekst amuwara.
- 50) Tekst natyångd.
- ⁵¹) Wellicht jaladhi ("waterbevatter", "wolk") te spellen; ik heb het hier genomen als krama-vorm van jalada.
 - 52) Tekst hva.
 - 524) Wellicht te lezen dewâmrtani ng of dewâmrtaning.
 - 53) Asarâ-, "en tevens", of asārā-, "krachtig"?
 - 53a) Wellicht te spellen akusa-kus' êng.
 - ⁵¹) Tekst pamrihambada.
 - 55) Tekst amalatat, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou tellen.
 - ⁵⁶) Tekst -angrati: men vindt vaker de spelling anghreti.
 - ⁵⁷) Tekst wrč.
 - 55) Of acota te spellen? Zie de opmerking in de noot bij IV, 99b.
 - ⁵⁹) Tekst präptaturu, waardoor er 1 lettergreep te veel zou zijn.
 - 60) Tekst pakajā-.
 - 61) Tekst lumrang.
 - 614) Aldus te spellen? De herkomst van het woord is niet bekend.
 - 62) Vermoedelijk moet men dit lezen iply, het sinra van den tekst.
 - 63) Vgl. hiermee noot 43 op p. 45.
 - 64) Tekst lunghayan.
 - 65) Tekst adhiting.
 - 66) Tekst damang.
- ⁶⁷) Er volgen hier drie strophen van 80 lettergrepen op elkaar; het is mogelijk, dat hier een paar strophen uitgevallen zijn, twee van 33 en één van 80 lettergrepen; bij de nummering der strophen heb ik daarmee rekening gehouden; 55b sluit echter naar den zin goed bij 53b aan, zoodat we hier waarschijnlijk met een slordigheid van den dichter te doen hebben.
 - 68) Tekst puněki,
- 69) Wellicht moet men lezen: dosanisun atur l. t.; de splitsing dosa nipunâtur lara t. lijkt mij minder waarschijnlijk, doch is wellicht niet onmogelijk.
 - ⁷⁰) Wellicht tan pagunêng te spellen.
 - 71) Tekst ajanma; wellicht pingsaptaanjanma te lezen.
 - 72) Tekst něhěn.
 - ⁷³) Tekst jumujuk.
 - 74) Tekst -ânghing.
 - 75) Tekst tang.
 - 76) Tekst puna.
 - 77) Tekst pangastyan.
 - 78) Aneka te lezen?
 - 79) Tekst lungha.
- 80) Tekst amundut; of moet men binuwang lezen om de vereischte 33 lettergrepen te verkrijgen?
 - 80a) Wellicht beter tahuren te spellen.
- ⁸¹) De tekst heeft linabwing uing: linabwan ing (voor linabuhan ing) zal echter wel bedoeld zijn.
 - 82) Tekst nghing. Wellicht is iply, het volgende ta hyun te lezen kahyun
 - 83) Tekst něděr.
 - 84) Oi kayâmirangakĕn engsun.
- 85) De tekst heeft dani, dat men vermoedelijk tot andani of angdani heeft aan te vullen, daar er in de strophe 1 lettergreep ontbreekt.
 - S6) Tekst duskratigata.
 - 57) Wellicht moet men lezen rasa pailakweh; de vraag 18, of we hier met

een grondwoord pahil (pahilan, "hongersnood") of met een afleiding van ila te doen hebben; mogelijkerwijze hangen de woorden pahilan en ila met elkaar samen; vgl. IV, 73b.

- 88) Tekst lungha.
- 89) Tekst pamun.
- ⁹⁰) Tekst kagengmanhani; ik weet niet, of mijn transscriptie goed is, doch iets anders zou ik er niet van kunnen maken.
 - 91) Tekst amatur.
 - 92) Tekst kakayâtĕmalı, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou tellen.
 - 93) Tekst singgi.
 - ⁹⁴) Tekst warşitamahi.
 - 948) Aldus in den tekst. Nevenvorm of schrijffout voor ginugon?
- ^{94b}) Ook de lezing thama (als verkorting van prathama) zou te verdedigen zijn; vgl. h.v. str. 81b van dezen zang.
 - 95) Tekst asihwo-siwo.
 - 98) Tekst umirangaken.
 - ⁴⁷) Tekst Cāntasĕmrti.
- 98) Tekst para sih çikşá-, wat noch goeden zin zou geven, noch met de maat zou uitkomen.
 - 99) Tekst i.
 - 100) Tekst winada.
 - 101) Tekst prăpti.
 - 102) Tekst nghing.
 - 103) Tekst (h)aring; of te lezen prāptaa ring?
 - 104) Tekst ndatan, wat noch met den zin, noch met de maat zou uitkomen.
 - 105) Tekst nghing.
 - 106) Of mantuking (voor mantuka ing) te lezen?
 - 107) Of umunggwing (voor umunggwa ing) te lezen?
 - 108) Tekst nghing.
 - 109) Tekst lungguha, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou tellen.
 - 110) Tekst anghing.
 - 111) Tekst diwarâyu.
 - 112) Tekst drewina.
- 113) Ik weet niet, of de spelling en de splitsing der woorden wel in alle opzichten juist zijn. Het pan in den zin van apan na -ângdani lijkt vreemd, en men vraagt zich af, of wellicht niet paněbyuha(n) gelezen moet worden of pangbyuhan (pambyuhan). Pangbyūha of pambyūha, van byūha, Sk. wyūha, afgeleid, zou "rangschikking", "ordening", "organisatie" kunnen heteekenen; pambyuhan, hetzij van byuh, "massa", afgeleid, hetzij van O. J. byūha, dat ook "massa" kan beteekenen is Jav -Balisch byuh van Sk. wyūha af te leiden? —, zou "massa", "grootschheid", "veelomvattendheid" kunnen beteekenen. Bij een eventueele lezing paněbyuhan zou de maat in orde zijn, wanneer men tevens aliwran las iplv. aliwěran. Men kan ook aliwran lezen en amumundut iplv. amundut.
 - 113a) Is wellicht Jamadagni te lezen?
 - 114) Tekst ingederan.
 - 115) Tekst makapardyus-dyusanira; vgl. de volgende noot.
- 116) Str. 86b heeft 1 lettergreep te veel; men brengt de maat in orde door maning iplv. maëning te lezen of makapa(n)dyusanira iplv. makapa(r)dyusadyusanira; tegen de waarschijnlijkheid van deze laatste lezing pleit echter de lezing van V1, 95a, waar men eveneens pandyus-dyusan vindt.
 - 117) Tekst cakrewarti.

117a) Wellicht wusirânggelar te lezen.

118) Vgl. KBW., II, 66b, s.v. krandana, waar men tusschen haakjes vindt "krida?". Sakrīdana, "met elkaar spelend", "cohabiteerend", zou bij de ardhanāreçwari passen, die hier, te oordeelen naar de Balische commentaren op de overeenkomstige uitdrukking in Tantri, I, 13 (bij v. d. Tunk, KBW., loco citato), bedoeld zijn.

119) Sic? Of appellativum: bhaṭṭāra mukhi, "de oppergod", of bhaṭṭārāmukhi (uit bhaṭṭāra amukhi; amukhi iplv. amukha), hetzij "de oppergod", wanneer men n.l. het a- van amukhi als Javaansch praefix neemt, hetzij, wanneer men a-opvat als het ontkennende praefix van het Sanskrt, "de god, die geen hoogere

boven zich heeft"?

120) Tekst prangrěng.

121) Vgl. de aanteekening in de noot bij I, 39a.

122) Of sütrâputih te lezen?

123) Of sumanasâpětak te lezen?

¹²⁴) De tekst heeft ratnapakaja, een nevenvorm van ratnapangkaja, die intusschen wel vaker voorkomt, zoodat de lezing desnoods te handhaven zou zijn.

125) Tekst Indrěbhawana.

- 126) Tekst angrěkět.
- 127) Tekst aguntang.

128) Of wellicht te splitsen in anjara krandi?

129) Of amursita te spellen? Juynboll geeft op, dat het uit Sk. ārocita verbasterd is.

1294) Ook de spelling Pramaçiwa mûrti laat zich verdedigen.

130) Ndan te lezen?

131) Tekst sirâyitanira, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou tellen.

132) Tekst nantângrawit.

132a) Of wedastuti te lezen?

133) Vermoedelijk iply, ināsthānakěn.

134) Tekst nghing.

¹³⁵) Er ontbreekt in deze strophe 1 lettergreep; vermoedelijk zal men (r)ing twan of atwan te lezen hebben iplv. twan.

136) Tekst amangamer, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou hebben.

137) Tekst -ânghing.

138) Tekst asthāpanirêngku.

139) Bary enişti is niet onmogelijk, doch lijkt mij minder waarschijnlijk.

140) Tekst narendrě.

¹⁴¹) Tekst nghing.

142) De tekst heeft angera, dat ik ter wille van de maat — er zouden anders 81 lettergrepen zijn — en omdat de irrealiteitsvorm hier geen zin heeft, veranderd heb in anger.

143) Tekst narendré.

¹⁴⁴) Er ontbreken 2 lettergrepen in het eerste gedeelte van de strophe; vermoedelijk zal men iplv. atya moeten lezen ati-atya of angaty-ati of angaty-atya, wat zeer goeden zin zou geven. De laatste woorden moet men wellicht katirwan adidik lezen, of katirwana didik of katirwan nadidik.

145) Tekst munindrě.

146) Of asthiti bhaktia te lezen? Vgl. noot 161 en str. 111b.

147) Metri causa verkort uit ančinahakčii.

138) Voor wara ing: ik weet niet, of ik de woorden wel goed gesplitst heb.

149) Ik heb gedacht aan Sk na, "niet", en Sang Wus Ena opgevat als synomem van Sang Hyang Taya, "de Niet-Zijnde", z Buddha, Minder waar-

schijnlijk, doch misschien niet geheel onmogelijk, is het, dat men iplv. Sang Wus Ena lezen moet Sang Wusena, "die vernietigd moet worden" ("die als niet-bestaande beschouwd moet worden"); het komt me voor, dat de uitdrukking in elk geval op één lijn gesteld moet worden met ratw ing Indrabhawana = Indra.

- 150) Tekst Indrě.
- ¹⁵¹) De zin is mij niet duidelijk; wellieht zijn de woorden anders te splitsen.
- 152) Tekst kayv.
- ¹⁵³) Tekst anghing.
- 154) Angět in den zin van "een schuilplaats verleenen", "beschermen"? Of is engět te lezen in den zin van "acht slaan op"?
 - 155) Tekst drowi.
- 156) Tekst wicil, maar de slot-l kan veroorzaakt zijn door de begin-l van het volgende woord.
 - 157) Tekst ong.
- ¹⁵⁸) Er ontbreekt in str. 109b 1 lettergreep; vermoedelijk moet men lezen sujanmâdi iply, janmâdi, misschien echter uttamêng of prathamêng iply, tamêng (thamêng).
- 158a) Ook de lezing thamèng (als verkorting van prathamèng) laat zich verdedigen.
 - 159) Tekst tinungjung.
 - 160) Tekst sutrapti; ook de lezing műlaphala laat zich verdedigen.
 - ¹⁶¹) Wellicht asthiti bliakting te lezen; vgl. noot 146.
 - 162) Drohaka te lezen?
 - 103) Tekst wighn ing, waardoor de strophe I lettergreep te weinig zon tellen.
 - 164) Tekst kālakūwa.
 - 165) Tekst ĕmpu, waardoor de strophe 1 lettergreep te veel zou tellen.
 - 166) Tekst drěwina.
- 167) Akry' als verkorting van akryan? Of is Nambya akry te veranderen in Namby akary? Voor akari geeft KBW als synoniem "glis", wat hier heel goed zou passen.
 - 168) Tekst Sara.
 - 169) Tekst sakahehanira.
 - 170) Tekst samp.
- 171) De tekst heeft kudwalawan, dat bezwaarlijk goed kan zijn. Wellicht moet men lezen kulamantry adhipati akuwu kalawan; dit zou ook met de maat beter uitkomen.
- ¹⁷²) De tekst heeft sinudmi, maar dm is blijkbaar een verschrijving, daar het volgende woord, in het Balische schrift dmak gespeld, met dezelfde lettercombinatie begint.
 - 173) Tekst narendrě.
 - 174) Tekst sora.
 - ¹⁷⁵) Tekst mantrěk.
 - 176) Tekst adaţa (adatha).
- 177) Er moet hier een lettergreep uitgevallen zijn, daar de strophe slechts 32 lettergrepen telt; wellicht moet men lilänira of laminira lezen iplv. lanira.
 - 177a) Wellicht heeft men mulih te lezen iplv. malıh.
- ¹⁷⁸) Tekst nrpatiti, waarvoor men te lezen zal hebben narapati of ςrī nṛpati, daar er bij de lezing nṛpati l lettergreep zou ontbreken, tenzij men amınnundut leest iplv. amundut.
 - 179) Wellieht ndan te lezen?
 - 180) Tekst karing.

- 181) Tekst sinawī.
- 182) Tekst pabhu.
- 183) Tekst Tumasin.
- 184) Tekst Sampip.
- 185) Tekst çeşa.
- 186) Het lontarblad (in I G. P. Djlantik's handschrift) is hier geschonden; er ontbreken 2 lettergrepen (műlya?).
 - 187) Tekst umamā; wellicht tan paupamā te lezen.
- 188) De tekst heeft ulu....n; het lontarblad is hier geschonden. In elk geval heeft men ulu... aan te vullen tot ulusan. Er ontbreken dan nog 2 lettergrepen, die men wellicht aanvullen kan door ulusan lawan te lezen.
- 189) De lezing wiçwara is mij niet duidelijk; wellicht heeft men in plaats daarvan wiçwāsa te lezen.
 - 190) Tekst sanantun.
- 191) Het lontarblad is hier geschonden; er ontbreekt aan de strophe 1 lettergreep; voor ... lan verwacht men een woord voor "verdwijnen" of "niet voorkomen".
 - 192) Tekst bhūpating.
 - 193) Of cruti rasa te lezen?
- 194) Het lontarblad is hier geschonden; er ontbreken aan de strophe 3 lettergrepen; wellicht heeft men ka.... aan te vullen tot kawirāja, kawīçwara of iets dergelijks.
- 195) Uit sodama plus aum (a- met grondwoord um), "zich verzamelende vuurvliegen"? Of moet men lezen soda mahu mahyun? De etymologie van soda en sodama staat niet vast; de spelling dezer woorden dus evenmin. Zijn het verbasteringen van Sk. sudama(m)?
 - 196) Tekst -ânaléhi.
 - 197) Tekst sěna.
- 198) De maat van strophe 120 is dezelfde als die van de eerste dubbelstrophe van zang V en VI.
 - 199) Tekst slapakşa.
 - ²⁰⁰) Wellicht te spellen ngkånêng.

NOTEN BIJ DE LIJST VAN EIGENNAMEN.

- 1) Ik ben er niet zeker van, dat Byoma-Çiwa inderdaad als eigennaam is op te vatten. Wellicht moet byoma (Sk. wyoman) als appellativum opgevat worden, waarbij dan çıwa een adjectivum is.
 - 2) Zie noot 88 bij zang V. p. 228.
 - 3) Zie noot 149 bij zang VI, p. 236.
 - ⁴) Ik hen van de spelling niet zeker: de naam is mij van elders niet bekend.
- 5) Ik ben van de spelling niet zeker: zie de aanteekening in noot 119 bij zang VI, p. 235.
- 6) Zie de aanteekeningen in noot 263 bij zang III (p. 217) en in noot 221 bij zang V (p. 232).
 - 7) Pāpaka kan ook als appellativum opgevat worden in den zin van "jager".
- 5) Indien het pun kembar van V. 27b op Raganurida slaat, worden er met dezen naam twee personen bedoeld, Rāga en Anurida (of Nurida).
 - 9) Zie de aanteekening in noot 192 bij zang III, p. 214.
 - 10) Zie noot 152 bij zang V, p. 230.
- 11) Men vindt de combinatie Umā-Çruti ook in Tantri, I, 34, blijkens KBW., III. 78a.

GEGEVENS OVER HET TIMOREESCHE ADATHUWELIJK.

DOOR

P. MIDDELKOOP.

Hulpprediker te Kapan (Timor).

Inhoud:

Voorbereiding tot het aanzoek.

Aanzoek: a) Zelf gedane keus.

b) Door ouders bepaalde keus. Kinderhuwelijk een vorm van "b".

Het huwelijksfeest.

Echt roofhuwelijk I en II.

Schijn-roofhuwelijk.

Aanroeping der geesten.

Timoreesche specimina daarvan.

Leveronderzoek (met teekening).

lets over den bruidsschat (poeah manoes).

Enkele losse opmerkingen.

Voorbereiding tot het aansoek.

Te Lotas, landschap Annas, vertelde men aldus:

Als een jongen gaarne een meisje mag, praten zij eerst samen. De jonge mannen en meisjes hier verheugen zich uitermate met elkaar te praten.

Hun ouders verblijden zich ook wanneer hun kinderen elkander polsen.

Er zijn twee soorten van zich onderhouden; de eerste is volgens goede zede; of beter nog, vertaald, de eerste dat is werk (zoo heet het in den volksmond); de tweede dat is geen werk, maar in het wilde weg.

In het wilde weg gaat het, wanneer zij elkander treffen bij het gong slaan en bonèt (reidans), bij feesten e.d., waar vele menschen zijn; als zij daar elkander ontmoeten, met elkander praten, dan gaat het spoedig verkeerd.

De manier die genoemd wordt: dat is werk, (of ook wel: volgens den weg) wanneer een jonge man en een meisje een huisgezin willen vormen is aldus:

Wanneer een jonge man verliefd is op een meisje, en hij 's avonds haar komt opzoeken, dan blijft hij plakken in haar huis of lopo tot diep in den nacht en de ouders gaan slapen. Ook het meisje gaat ter rust op de lopo-zoldering.

Hij blijft zitten op de bank beneden, en in 't holle van den nacht klimt hij naar boven, doet het luik open en begeeft zich naar de slaapplaats van het meisje. Mag zij hem gaarne, dan zwijgt ze: zoo niet, dan schreeuwt ze en roept haar ouders zeggende:

"Een man beklom de lopo".

Een jonge man kan dus niet zoo maar een lopo beklimmen, als hij niet eerst zijn hart aan haar bekend heeft en zij het eens zijn.

Als het meisje den jongen man gaarne ziet, staat zij op en biedt hem sirih pinang aan, en praten zij samen. Hij haalt dan een gulden of een ander zilverstuk te voorschijn, en zegt: lk wil je nemen, een huisgezin met je vormen (letterl. in één huis met je blijven of zitten); en deze eene, of twee guldens hier geef ik opdat je je vader en moeder kennis geven zoudt en berichten, dat ik je gaarne neem om een huis te bezitten.

Morgenavond kom ik terug, en dan moet je me zeggen hoe of wat.

Het meisje vertelt het nu aan haar ouders; als zij toestemmen, en hij 's avonds komt, dan zegt zij aldus:

"Mijn moeder en vader vinden het goed, maar zeg, breng eerst sirih pinang voor mijn moeder en vader, opdat het den oudsten te kennen gegeven worde!".

Wil het meisje niet, of weigeren haar ouders, dan geeft zij de gulden(s), haar den vorigen nacht gegeven, aan den minnaar terug.

Ofschoon het aldus gesteld is, zullen de ouders in deze streek van oudsher het meisje zelf vragen, of zij den jongeling al dan niet lijden mag. Hier wordt dus het meisje niet gedwongen een man te nemen.

In het landschap Amanoeban gaat het dikwijls aldus:

Indien een Atoni zijn hart gesteld heeft op een meisje, dat hij tot vrouw wil nemen, dan geeft hij haar een sirih spruit, d.w.z. een sirih koker met een geldstuk er in. Is het een meisje, dat niet deugt, dan zwijgt zij en houden ze het stilletjes met elkaar.

Is het een goed meisje, dat haar ouders gedenkt en vreest, dan

brengt zij hun de sirih loot. Zijn zij er tegen, dan laten zij hun kind het onderpand der genegenheid terug geven. Stemmen zij echter toe, dan houden zij de sirih loot, en laten bericht geven aan den pretendent, dat zij het goed vinden.

Uit het aangevoerde blijkt, dat vóór het openlijk aanzoek gedaan wordt, de jongeman zich vergewist van de stemming zijner uitverkorene jegens hem. Dit is echter niet altijd mogelijk, zooals in het verloop dezer verhandeling blijken zal. Bovendien doen zich hier ook dikwijls gevallen voor, dat jongelieden elkaar wel mogen, maar zij op hun vingers kunnen natellen, dat de ouders er tegen zijn. Meestal gaat zulk een verbintenis niet door, tenzij het een echt roofhuwelijk betreft.

Aanzoek.

Wanneer we dit woord neerschrijven, moet men niet denken aan den beperkten inhoud van dit begrip in onze samenleving. De samenhang van dit feit is een geheel andere. Wij toch denken bij het woord aanzoek aan de inleiding tot een verloving; dat is echter in de Timoreesche samenleving anders. Wat wij aanzoek noemen is bij de Timoreezen een plechtigheid, die onmiddellijk de deur tot den huwelijken staat opent.

Er zijn twee mogelijkheden bij het aanzoek, nl.:

a. de door de jongelieden zelf gedane keus als aanleiding en grondslag tot het aanzoek;

b. het door de ouders bepaalde meisje wordt gevraagd.

Geven we eerst van de groep a. enkele voorbeelden:

In het landschap Molo, dorp Toboe, vertelde men mij aldus:

Wanneer een man en vrouw een oogje op elkaar hebben en 't in stilte eens zijn, dan zendt de man zijn ouderen broer of zuster met een geschenk, bestaande uit één of meer sarongs, zilveren armringen en beenen dito, een kralen taschje, een sirihkoker, een kalkkokertje. Dat alles wordt door dien broeder of zuster naar het huis van de vrouw gebracht, als een onderpand en teeken dat hij zijn hart daaraan gebonden heeft. Dit heeft deze dubbele beteekenis: Hij stuurt die geschenken als ware 't zijn hart, dat daaraan vastgebonden zit en bij heeft zijn hart op dat huwelijk gesteld.

Vervolgens moet de a.s. bruidegom zijn tuin bewerken, het jonge hout en takken kappen, daarna de stammen en het zware hout vellen, dan alles branden en zijn tuin-omheining stevig maken. Is hij daarmee klaar dan gaat een familielid aan de moeder van de a.s. bruid vragen om met haar dochter te komen planten. Is dat alles geschied en zijn moeder en dochter teruggekeerd, dan gaat een bode van de familie des mans naar den kampong der vrouw om met haar familie af te spreken.

Men denkt hier onwillekeurig aan een verlovingstijd, en dat is ook juist, mits men in aanmerking neme, dat deze gedragslijn alleen gevolgd wordt, indien men het meisje nog niet huwbaar acht.

In het fettorschap Moetis (Kaslioe) gaat het als volgt toe:

Wanneer een jonge man op een meisje verliefd is, dan biedt hij haar een sirih pinang koker met een geldstuk er in aan. Wanneer zij die ontvangt en niet teruggeeft, dan is dit voor hem, die dit aanzoek doet een teeken van het ja-woord. Geeft zij echter dien koker terug, dan heeft de aanzoeker een blauwtje geloopen.

We nemen nu verder het gunstige eerste geval. Na eenige dagen geeft het meisje de door haar ontvangen sirihkoker aan haar ouders en vertelt, dat zij gevraagd is.

En wanneer komt hij? luidt dan de wedervraag der ouders. En achteloos herneemt dan het meisje: Misschien over twee of drie nachten.

De ouders maken nu een kamer gereed en als de jonge man komt, trekt hij bij zijn schoonouders in. Zijn schoonvader beschouwt hem als een welkome werkkracht en wanneer hij naar den tuin gaat zegt hij:

Kom, ga mee naar den mais-tuin en help mij.

Wij arme menschen, vervolgden de verhalers, enkele oude mannen van Kaslioe, deden van oudsher zoo, want wij hebben geen bezittingen en kunnen geen bruidsschat geven.

Wanneer ten slotte de man langen tijd in het huis van zijn schoonouders ingewoond had, en hij eenig geld had weten op te sparen, dan pleegde hij overleg met zijn vrouw, en werd vervolgens familieraad gehouden en de conclusie getrokken in deze bewoordingen:

Ga, jij man maar naar je huis terug: je hebt lang genoeg onkruid op mijn erf gewied.

In dezen zin ligt opgesloten de ondergeschikte positie die de man in het huis van de vrouw innam. Daaraan zal nu een eind komen.

De echtgenoot trekt zich terug naar zijn kampong, voorloopig zijn vrouw en eventueele kinderen achterlatend.

In dit geval hebben we te doen met onvermogenden der Timoreesche samenleving, die intusschen velen zijn, en wij zouden hier van een dien-huwelijk kunnen spreken.

Van de bezittenden in hetzelfde fettorschap gaf men een heel ver-

schillend relaas van de aanzoekplechtigheid. Het volge hier in extenso.

Indien een jonge man om de hand van een meisje vraagt, zenden zijn ouders twee boden, een man en een vrouw, in sierlijke kleeding, dat wil op Timor zeggen, in nieuwe selimoet en sarong, armringen, kraalsnoeren enz., die sirih pinang en een blanke rijksdaalder aan de ouders van het meisje gaan aanbieden.

Neemt de familie van het meisje, die — van den dag van het aanzoek verwittigd, meestal talrijk bijeenkomt —, dit aanzoek welwillend op, dan neemt zij den rijksdaalder, het gevulde sirih pinang taschje en kalkkokertje aan. Eerst daarna wordt beraadslaagd over den dag van het huwelijk, die tevens wordt vastgesteld. Op dien vastgestelden dag komt de a.s. echtgenoot met familie in feestgewaad naar het huis van de vrouw, waar de ontmoeting plaats heeft op dezelfde wijze als boven omschreven. Echter moet daaraan toegevoegd, dat nu voor het jonge paar een nieuwe kamer in het huis is aangebracht. Den eersten nacht slapen zij daarin niet alleen, maar te zamen met de beide paranymphen reeds bovenvermeld, n.l. de broer van de bruid en de zuster van den bruigom.

Den volgenden dag wordt dan een varken geslacht en de lever daarvan onderzocht; doch dit alleen wanneer de familie eenigszins welgesteld is. Degenen, die niets bezitten, doen het niet als gevolg van het "nood breekt wet", maar zijn dus in dit opzicht nooit op hun gemak. Zij staan zooveel meer bloot aan den toorn der geesten. Ook wordt nu weer sirih pinang rondgedeeld en daarna de palmwijn ingeschonken; één flesch geeft de familie van de bruid, en de familie van den bruigom de ander. Men vult nu de bamboebekers der naaste verwanten en vóór den dronk zegt de vader van de bruid (of zijn vervanger):

Noea kim manek; bifel te nek Atoni, atondjhe't am nek bifel. Moè lele tè noea ki, moè oeme tè noea ki. Kalau bifel ansan lasi. Atondjhe nanoina, kalau atondjhe ansan lasi bifel lè moenoina. Noea ki ès nèk ès tè minmais.

In vertaling:

Gij beiden, hebt elkander lief; vrouw heb uw man lief en gij man uw vrouw (dit gebod wordt dadelijk gesymboliseerd in de neus-zoen, d.w.z. de echtelieden drukken de neuzen tegen elkander). Maak uw tuin samen, en uw huis getweeën. Indien de vrouw zich te buiten gaat in eenig opzicht, wijs haar terecht, gij man; indien de man zich bezondigt, moet gij, vrouw, hem berispen.

Na deze vermaning worden de bamboebekers geledigd, en plengt

het bruidspaar met de wederzijdsche ouders een kleine rest palmwijn uit elken beker op den grond. Over de beteekenis van dit gebruik, waarachter — sommigen ouden van dagen zeiden het mij — de gedachte van een plengoffer aan de aarde zit, kon ik geen duidelijk uitsluitsel krijgen. Ook over de wijze van het koud maken, het inwijden der nieuwe kamer of het nieuwe huis, waarin het jonge echtpaar reeds twee nachten doorbracht, en dat dus op den derden dag geschiedt. ontbreken mij nauwkeurige gegevens. In sommige landschappen, als bijv, in Noenbêna, vindt dit inwijden der nieuwe kamer niet plaats. Alleen moeten de jonge echtelieden een twee weken of een maand onder het voortdurend toezicht der ouders blijven, die scherp opletten of er geen twist ontstaat.

Na die observatie zegt men dan eindelijk: lasi naoefon; dat beteekent: het loopt goed; het loopt recht met die twee.

Ze mogen nu gaan, waarheen zij willen en staan niet langer onder toezicht.

Hier blijkt intusschen heel duidelijk, dat het aanzoek dadelijk den toestand van gehuwd zijn inleidt.

Zoo is het ook in andere landschappen schijnbaar regel. In Pene, (landschap Amanoeban) ontwikkelt zich de plechtigheid van het aanzoek aldus:

Als een man en een vrouw willen trouwen en ze het daarover eens zijn, dan gaat de (jonge) man het zijn ouders zeggen en deelt hun den naam van zijn uitverkorene mede. Deze nu gaan het aanzoek doen bij de ouders van het meisje of de vrouw. Zoo gaat het als de ouders van den man nog leven. Zijn ze reeds overleden, dan zegt de man het aan zijn grootvader, of ingeval deze reeds overleed, aan zijn ouderen broer, opdat die het aanzoek zal gaan doen.

Degeen, die gaat, roept eerst hen, die in aanmerking komen mee te gaan; zij allen zijn van één hart en eenstemmig. Zij nemen mee sirih pinang, toeak, geld; hetzij 10 pinang vruchten of 100, hetzij 10 bundeltjes sirih of 100, al naarmate het bezit van den aanzoeker, en in verhouding daarmede 3 tot 15 gulden. Er wordt geen verplichte grens gesteld.

De kostbaarheden worden in een sirihmandje gedaan en een vrouw zet dat op haar hoofd met een flesch toeak. Naar den wensch van hem, die het aanzoek doet, gaat er een grooter of kleiner aantal mannen en vrouwen mee. Eén gaat vooruit om de familie van het meisje te weerhouden zich her en derwaarts te verspreiden, en te vragen of zij de komenden willen afwachten. En aldus geschiedt het.

Aangekomen, wordt het meegebrachte voor de vergaderde familie der vrouw, die allen op den grond zitten, neergezet. Deze ontvangen de sirih pinang; allen nemen hun sirihpruim en zijn de geschenken in ontvangst genomen (dit geschiedt bij het aannemen der sirih pinang waarbij het geld e.a. geschenken gelegd zijn) dan spreekt de aangewezen man van de familie des aanzoekers aldus:

"Op dezen dag komen wij, velen naar uw dorp, broeder; naar uw huis, uw lopo, willende U kond doen mijn zaak en uw zaak, mijn broeder! Want deze jongelieden mogen elkander zoo gaarne, mijn kind en uw kind zij houden van elkander; wat zullen wij oudsten daaraan doen? Daarom kom ik U kennis geven, opdat ik uw stem hoore, broeder, en gij mijn stem zoudt hooren, want deze jongelieden zijn één van hart en één van stem!

Dit is aanleiding, dat ik U vraag, broeder, met uw welnemen, kom laat ons oudsten het hart van die beiden volgen, kom laat mijn kind en uw kind elkaar onderhouden, elkaar verzorgen en goed doen.

En dus, broeder, wat uw hart denkt, uit het, opdat wij hier allen het hooren mogen".

Daarna opent de moeder van het meisje, of haar moeders oudere broer, of ook wel een oudste den mond en zegt:

"Oudere broer, zoo even hebt gij het reeds gezegd, dat is de zaak, gij hebt juist de deur toegedaan, want deze man en die vrouw mogen elkander bijzonder: daarom zeg ik U broeder, hoe zou ik er tegen kunnen zijn, want ik heb het niet beslist en gij hebt het niet beslist, dat deze jongelieden het hart op elkaar gesteld hebben".

Het zij, zooals ge zoo even gezegd hebt: Wij oudsten volgen hun wensch, hun verlangen, want één hart zijn de harten van die beiden, één geluid hun beider stemmen!".

Wanneer zij aldus achtereenvolgens zich geuit, en hun zaak afgehandeld hebben, overleggen zij en maken hun harten eenstemmig om de geesten der grootouders of die der ouders van de vrouw, indien deze beiden overleden zijn, aan te roepen.

Volge hierbij nog eenzelfde type van aanzoekhuwelijk:

Indien een man en een vrouw willen trouwen, gaan zij eerst in het verborgen te werk. Dan neemt de man een zilverstuk, een halve gulden of een gulden en doet die in zijn sirihkokertje en draagt dan zijn broer of zuster, zijn vader of zijn moeder op, om dien betelkoker met het geldstuk aan de onders van het meisje te brengen.

Aangekomen en hun opdracht vervullend, vragen de ouders van het nieisje: Wat zit er achter, dat gij ons dit geldstuk geeft?

En het antwoord luidt:

Ik heb een rood zeugje bij je gezien, en nu kom ik om te vragen als ge er lust in hebt, om het te verkoopen en te paren aan mijn varken.

Indien de ouders bezwaren hebben wordt het aanzoek aldus afgewezen: ...\'arkens zijn er, maar niet één zeugje wil ik verkoopen, want wij zijn te oud om water te halen en hout te sprokkelen''.

Zijn de ouders van het meisje geneigd om op dit aanzoek in te gaan, dan houden zij den sirnkkoker met het geldstuk, en spreken af als volgt:

Keert gijlieden terug, alleen; deze sirihkoker en het geldstuk blijven achter. Kom over vier nachten terug; wij willen eerst nog aan den Atoni amaf (letterl.: Moni-vader) bericht zenden en uitmaken, of hij wil. Dus keer terug over vier nachten, opdat ge zult weten of hij wil, ja dan neen.

Vervolgens breugen de ouders van het meisje den sirihkoker met het zilverstuk, dat het aanzoek veraanschouwelijkt, aan den Atoni amaf. Aangekomen gaan zij allen zitten in een grooten kring en dan wordt door den vader aldus gesproken:

Bij manier van spreken hebt gij een varken gefokt, dat dik en rond, gezond is; een kip gehonden, die vet en flink is, die ging uit, her en derwaarts dwalend en zoekend naar louter vruchten en oeas (een boschvrucht).

Eén die het dier zag, liep het na en de komende bracht mij mond en stem, die ik tot U, oudste, breng, opdat gij het zoudt uitmaken, gij ons hoofd, onze heer!

Verwerft de zaak de instemming van den Atoni amaf (de oudste) dan spreekt hij aldus:

Keert weder, sirihkoker en geldstuk blijven; geef bericht aan mijn broeder (i.e. de aanzoeker) en zeg hem:

Gij, beide partijen van vrouw en man, hebt kinderen voortgebracht, dochter en zoon zijn nu groot (genoeg) om elkaar te verzorgen en van kleeding te voorzien, gij, beiden, leef samen.

Al deze beschrijvingen betreffen gevallen, waarin het criterium ligt in de keus der jongelieden zelf.

Fen variant op ditzelfde thema is, dat de jonge man zijn sirih pinang (bedekte term voor geldstuk) aan het meisje geeft, en hij van haar een hoofddoek, aloek, of iets dergelijks ontvangt, en zij samen onder de oogen der ouders leven als gehuwden. Het meisje laat het haar geschonkene aan haar moeder zien, geeft het haar dikwijls in bewaring, maar alles blijft officieus. Het lijkt wel of een soort proeftijd gehouden wordt om te zien, hoe de jongelui aan elkander wennen.

Ziehier een typische teekening van een dergelijke verwikkeling:

Indien een Atoni wil trouwen, moet hij een sirihspruit en een pinangspruit aan zijn aanstaande schoonmoeder of een andere willekeurige vrouw geven. Die pinangspruit en sirihspruit zijn als, gaan vergezeld van, een zilverstuk.

Welnu indien de vrouw het aanzoek aanneemt, dan geeft zij haar sirihdoos en een hoofddoek aan den man. Die sirihdoos hangt de man dan aan zijn alock, een kleine weitasch, en den doek bindt hij om zijn middel of zijn hoofd. Wanneer hij dan den doek om zijn hoofd gedaan heeft en den sirihkoker aan zijn weitasch vast gehengseld, steekt hij de zaak niet onder stoelen of banken. Zij gaan samen uit en zijn samen thuis, leven als gehuwden. Vader en moeder weten het, zien het, en zeggen. Onze dochter en die Atoni zijn steeds samen, net of ze samen een huishouden willen opzetten.

Toch houden ze zich, alsof ze het nog niet goed gezien hebben, het nog niet recht weten, totdat ten slotte de vader van den aanstaanden bruidegom een pand komt brengen, in den vorm van zilvergeld, als een kennisgeving aan de ouders van de bruid. Daarna zendt de vader van de bruid ook een pand aan den vader van zijn toekomstigen schoonzoon. De bruid schenkt nu aan haar man een selimoet en de man aan z'n gade een hoornen kam, haarspelden, beenen armringen.

Zoo weten dan alle oudsten en him hoofd heel zeker, dat de zaak beklonken is.

De vrouw gaat dan mee met haar man, volgt hem en woont in z'n kampong, om daar de saine (een soort gierst) te planten en de varkens te verzorgen!

Soms gebeurt het, dat een jonge man, zonder nadere voorkennis zijner ouders, blijft vertoeven in het huis zijner uitverkorene, totdat van de zijde der a.s. schoonouders bericht wordt gegeven aan de ouders van den jongeling aldus:

Asoe asoea am aboela, sekaoe asoe tè nèm hèn kiso nahin, naèt nahin, vertaald aldus:

Een ondeugende hond met streken en listen, wiens hond zon het zijn, laat men komen en zien, onderzoeken en weten

Na overhandiging van een onderpand, geldstuk of iets dergelijks, keeren zij terug.

Eenigen tijd (van één tot vier dagen) later gaat nu een oudste. door het ouderpaar van den jongen man gezonden, naar de a.s. schoonouders om te onderzoeken en te weten. Bij aankomst bieden zij een geschenk aan en zeggen:

Ik voel en merk wel, dat gij bij dat hoofd en die oudste (i.e. van ouders van den jongeling) te recht aankwaamt, hij zeide: Breng mijn stem en mijn strake, zeg aan en doe kond, spreek aldus:

Asoe ka asoe ila teme, ka aoes mata teme, asoet hit asoe, bibi hit bibi, asoe 'tin asoe, bibi 't in bibi! of wel:

"De hond is niet gesloten (rond) van voorhoofd, en geen hond van gesloten oog (d.w.z. geen onbekende); de hond is onze hond, de geit, onze geit; het is zijn hond en zijn geit".

En hij vervolgt dan:

"Blijft ons dus over vast te stellen, in ons beider familie, onze huizen en onze Leide dorpen, wanneer we de sirihdoos zullen openen, de mat zullen neerleggen, een varkentje zullen slachten en saine roosten, opdat het vuur uitsla en hen beiden, man en vrouw berooke".

Daarop wordt dan door de vrouwsfamilie geantwoord:

..Wat zullen we zeggen, of wat beweren, alsof we dien man wilden verhinderen? Welaan dan, laten zij staan, recht van lijf; zeer begeerig zijn ze naar een varkentje en saine spijs".

"De oudsten, dat zij terugkeeren en den dag beslissen, wanneer de regentijd nadert, de koesambi toppen rood zijn en het stof opdwarrelt. (Dit is een zinspeling op den tijd, dat er veel toeak is, een onmisbaar bestanddeel in de feestvreugde)".

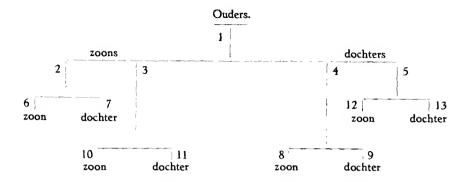
Al deze beschreven voorbeelden hebben betrekking op jongelieden, die zelf het voorrecht der keus genieten.

Thans iets over groep: "b".

De ouders bepalen de keus van het meisje.

Het gewilde en door velen aanvaarde huwelijk is het z.g. panoe; dit panoe heeft betrekking op een huwelijk tusschen kinderen uit de mannelijke lijn met kinderen uit de vrouwelijke lijn.

Men zie de hier volgende schematische voorstelling.



Zoon 6 en 10 "panoe" 1) jegens dochter 9 en 13; dus 6 en 10 mogen trouwen met 9 en 13.

Maar 6 mag niet trouwen met 11; en 10 mag niet trouwen met 7.

Want wederzijdsche vaders zijn broers.

Ook mag 8 niet trouwen met 13, en mag 12 niet trouwen met 9, want wederzijdsche moeders zijn zusters.

Ook elders vertelt men aldus:

Het huwelijk wordt dikwijls gesloten volgens den wil der ouders, of de andere familieleden, de oudsten van het dorp.

Wanneer een jongen den huwbaren leeftijd bereikt heeft, (variëerend van 12—15 jaar) gaan de ouders overwegen, welk meisje zij zouden kunnen bestemmen voor hun jongen. Gewoonlijk slaat men dan het oog op een dochtertje van een der vrouwelijke familieleden van den vader of een dochtertje van mannelijke familieleden van de moeder. Nooit mag dus een man van 't geslacht Oimatan met een Oimatan trouwen, of een Lasa met een vrouw, die dezelfden geslachtsnaam draagt. (Toch komt dit wel eens voor. Dit noemt men een huwelijk binnenshuis).

Als eenmaal de keus der ouders op een meisje gevallen is, dan gaan of de ouders zelf, of een broer van den vader naar de ouders van haar, die ten huwelijk gevraagd zal worden. Men brengt dan mede een sirih pinang kokertje, waarin behalve de ingrediënten voor den sirihpruim ook nog een zilveren armring, en een snoer moeti sala

¹⁾ panoe = tempoeroeng, halve klapperdop. De jongelieden passen bij elkander als halve klapperdoppen van dezelfde kokosnoot.

is gedaan. Aangekomen bij het huis der ouders, van wie de dochter gevraagd zal worden, hurkt men neer, ontdoet den sirihkoker van zijn dop en biedt met de handbeweging, daarbij gebruikelijk, den inhoud van den koker aan, nu echter met de voor deze gelegenheid passenden zin: Dezen dag ziet uw nazaat. Laka Toto, eerbiedig tot U op met zijn sirih pinang geschenk, laat hem toch den grond voor uw deur wieden. Indien hij het ja-woord krijgt, dan doet het meisje den armring aan en het kraalsnoer om.

Zoolang de jongelieden verloofd zijn mogen ze niet als gehuwden leven, maar ie jonge man mag zijn meisje bezoeken brengen. (Deze gulden regel geeft helaas te veel uitzonderingen te zien om zonder meer als geloofwaardig te kunnen worden aangenomen).

Ieder jaar moet de verloofde een tuin aanleggen voor zijn meisje en zijn a.s. schoonouders helpen bij hun arbeid, als het wieden van den tuin, het maken en in orde houden der omheining, het hoeden der karbouwen e.d.

Als tegenprestatie moet dan door het meisje een selimoet geweven en een sirih pinang taschje gemaakt worden.

Als een vorm van aanzoek-huwelijk moet nog vermeld worden het kinderhuwelijk; dadelijk na geboorte van een meisje, brengt een mannelijk familielid poeah manoes, i.e. sirih pinang, in den vorm van selimoet, kralen, e.d. en legt aldus beslag op het pasgeboren wicht.

We namen een geval waar, dat een meisje van 13—14 jaar werd opgeëischt door een man van minstens 40 jaar. Schijnbaar wilde ze zelf volstrekt niet Echter ging ze eens naar den kampong van dien man en toen bleek, dat ze geheel onder beslag van de kracht der adat gekomen was: volgens den adat-eisch, is ze de vrouw geworden van een bejaard man.

Deze vorm van aanzoek, terwijl het kind nog zijn eerste baby ervaringen beleeft, berust op overleg der ouders, is voor later absoluut bindend, en dient dus vermeld.

Toch gebeurt het dikwijls, dat deze verbintenis later verbroken wordt; natuurlijk is de jonge vrouw schuldig aan overtreding, en de man wordt rechthebbende op haar erfgoederen.

Het huwelijksfeest.

Zooals reeds bleek, is in sommige gevallen de dag van het officieele aanzoek tevens die van het huwelijksfeest.

Soms verloopt er een termijn van vier dagen, gedurende welken tijd het aanzoek in overweging genomen wordt. Deze overwegingstermijn is o.i. een op den ondergrond van praktische redenen gegroeide gewoonte, die tegenwoordig veelal formeel is. Echter is die termijn ook nu nog wel eens van feitelijke beteekenis, in geval er bezwaren zijn, die uitgepraat moeten worden. De aard dezer bezwaren kan kort aangeduid worden als bestaande in oude veeten en daarmee samenhangende vervloekingen, dan wel in "pemali"-slagboomen, die de beide familie's van elkanders gemeensehap uitsluiten. In beide gevallen is het mogelijk dat de familie-raad onder leiding van den Atoni amaf een aantal offers bepaalt om de vervloeking of het pemali"-gevaar "koud te maken".

Als de boden, die het aanzoek overbrengen, hun sirih pinang overhandigd hebben, wordt van de zijde der aangebeden jonge dochter aldus gesproken:

Over vier nachten moet mijn broeder mij de oko ') hier binnen brengen.

Deze boodschap wordt aan de boden van den manskant overgebracht en die komen dan op den vastgestelden dag met al de hunnen en brengen een dier (karbouw of varken), klappers, pisang, suikerriet e.a. lekkernijen mee.

Nadat zij aangekomen zijn en sirih pinang gebruikt hebben, biedt een mannelijke bloedverwant van den man de oko. waarin twee rijksdaalders, aan; bovendien beenen en zilveren ringen, een baadje, een toko saroeng e.d. Alles wordt neergezet voor de ouders der bruid. Deze nemen het op en kleeden er hun dochter mee.

Daarop neemt de bruid een aloek (mannen-weitaschje), een selimoet (Timoreesche on slagdoek), twee sirihkokers, een sierlijke hoofdband (piloe saloef) en leggen die voor de ouders van den bruigom neer, opdat die hun zoon in feesttooi steken.

In feestdos wordt de feestwijn door hen ingeschonken in bamboebekers en rondgedeeld aan de in een kring gezeten feestvierenden.

Men zet daarna het paar op een bale-bale, de broer van de bruid aan de zij des bruigoms, en diens zuster aan de zijde der bruid.

Vervolgens wordt een varken geslacht of een karbouw, als een offer aan de geesten, aan den geboortegrond en de magie der vrouw; opdat zij recht worden gezet, gezondheid en kinderzegen geven zullen.

¹) oko = koker, hier beeldsprakig gebruikt voor het geld dat in de oko aan de familie der vrouw wordt aangeboden.

Na afloop van deze plechtigheid worden de gongs geslagen en de beurtzang ingezet.

Als het eten gaar is en het vleesch gebraden, zet men één bord eten en één bord vleesch voor aan het paar, met één lepel, waarmee zij beiden om beurten van één bord eten. Den volgenden morgen maken zij hunne monden schoon met één hoornen tongkrabber en één tandenstoker.

Vervolgens wordt water in een bord van laboe-bast gedaan; in dat water doet men pa'oef 1) bladeren, om dan het aldus gevulde bord in de deuropening te plaatsen. De ouders en dorpsoudsten van de vrouw treden nu het huis binnen en wachten den man en diens familie op. Zijn dezen bij de deur gekomen dan worden zij met het pa'oef water besprenkeld.

Bij het binnentreden geeft de Atoni amaf van den manskant de neuskus en spreekt aldus:

"U kom ik opzoeken, Gij heer van de rots, Toen Besi;

..Heer van schoonen en dochteren".

en de Atoni amaf van den vrouwskant antwoordt:

"Kom gij mij toch binnen, heer van Amanoeban. De sirihmand aan uw boezem gaat dag en nacht op en neer;

"Gij zit op de zilveren dwarsleggers van de bale-bale, die krakende is dag en nacht.

Daarna springen de broer der vrouw en de zuster van den man, die aan weerskanten van het paar zaten, van de bale-bale, trekken de echtelieden van hun zitplaatsen en gaan naar buiten, voorafgegaan door de ouders der beide familie's. Daar gaan allen rondom het laboebord (afane) met het pa'oef bladerenwater zitten. De echtgenoote van den Atoni amaf van den vrouwskant houdt het laboe-bord in haar hand en begiet het paar met het water der pa'oef blaren. Aan bruid en bruigom wordt bevolen met de voeten gesloten zij aan zij te gaan staan, en nu besproeit men hun voeten en bestrijkt hun beenen eveneens met het water, waarin de pa'oef bladeren geweekt zijn; onderwijl zingt men een pantoen aldus:

"Zilveren papaoe-papaoe, pa oef van schoonen en dochteren".

"Het fijne water druppelt en sijpelt, verheugt U, dochteren en schoonen".

¹⁾ papa'oef, een plantensoort w.v. de stengels op rotanstengels en het blad op bamboe blad lijkt.

"De breed vertakte waringin spreidt zijn takken uit tot Besi" (zinspeling op de plaats van oorsprong nl. Toen Besi = een bekende rots).

"Voeten en handen staan in rijen en ordenen ons, volk van Amanoeban".

Deze besprenkeling met water w.i. pa'oef bladeren gedrenkt zijn, berust o.i. op sympathische magie; het grondwoord paoe beteekent ..beschamen" of "bewaken", oppassen.

Na afloop dezer plechtigheid gaan zij allen weer binnen en herneemt het paar zijn plaatsen op de bale², om van kostbaarheden (Timoreesche) te verwisselen. De man geeft aan zijn vrouw het hem behoorende weitaschje en de vrouw haar oko aan hem. Ieder neemt nu een sirihpruim en houdt wat hij of zij heeft, om vervolgens, de man uit zijns vrouws oko, de vrouw uit het weitaschje van haar man, den gasten sirih pinang aan te bieden.

Nu geven de ouders van den man een gulden of rijksdaalder aan de ouders der vrouw om de nono uit te trekken²).

Ten slotte wordt een varken geofferd bij de offerpaal, waarbij de geesten worden aangeroepen. En daarna geeft de vader der vrouw over het hoofd van deze laatste heen een geldstuk aan den Atoni amaf ten teeken, dat zij, de vrouw ul., de magie van haar familie uitgetrokken of afgedaan heeft.

Vervolgens wordt de huid van het geslachte dier geroosterd om het van zijn haar te ontdoen; de ingewanden worden eruit gehaald en de lever onderzocht, om uit te maken of de geesten der vrouwsfamilie het goed vinden, dat hun nazaat hun dorp verlaat en met den man meegaat; worden verbod spellende teekenen in de lever gevonden, dan blijft de man in het dorp der vrouw en krijgt daar een huis. Is echter de lever gaaf en wordt uitgemaakt, dat de geesten verlof geven aan de vrouw om haar man te volgen, dan gaat zij met hem mee en woont voortaan in zijn kampong.

Met een feestmaal, waaraan allen etend en drinkend deelnemen, wordt besloten.

In geval de man een huwelijk der dienstbaarheid heeft aangegaan, d.w.z. wanneer hij na het aangenomen aanzoek in het huis zijner schoonouders een ondergeschikte positie bekleedde, en dat tijdperk

¹⁾ Deze vertaling wordt onder voorbehoud gegeven, in het oorspronkelijk liggen hints die ik niet vermag weer te geven, vandaar een zoo letterlijk mogelijke weergave.

²⁾ Het Timoreesch luidt, kasoe nono: kasoe beteekent over het hoofd uit trekken, nono heeft hier betrekking op de familie magie der vrouw.

besloten wordt, aangezien de arbeidsprestatie als equivalent met een zekere sirih pinang waarde wordt geschat, gaat het eenigszins anders toe. Het geldt dus in de volgende beschrijving onvermogenden.

Op den door de familie-raad in het huis der vrouw vastgestelden dag komt de man met zijn familie. Bij het erf der schoonouders gekomen, treedt de vrouw naar buiten en gaat haar man tegemoet, en drukt haar vingertoppen tegen de zijne bij wijze van groet. Achter haar aan komt haar oudere broer en deze begroet de meegekomen zuster van den man.

In het huis van de vrouw aangekomen wordt het echtpaar met het andere paar dat als paranymphen optreedt, op een bale² apart gezet.

Door de mansfamilie wordt nu eerst sirih pinang aangeboden.

Nadat allen hun deel daarvan gekregen hebben staat de Atoni amaf op (of diens vervanger) en vraagt eerst aan den man:

Of ho mocaila ka te nenbon mof, nenbon saè: bifel moemnais. Atoni moemnais Moe'i lele hi noeb, moe'i oeme hi noeb?

Dezelfde vraag wordt ook aan de vrouw gedaan en luidt in vertaling aldus:

Zult gij met haar (hem) zijn, op haar (hem) toezien tot het vallen van den avond en het opgaan der zon; hebt ge een tuin gij beiden of een huis, gij beiden?

Op deze vraag wordt geantwoord:

Hai miaila te nenbon sae, te nenbon mof; moe'i lele hai noeb; moe'i oeme hai noeb;

dat is in 't Hollandsch:

Wij zullen naar elkaar omzien, met elkaar blijven van zonsopgang, tot weer de avond daalt.

Van oudshar vierden wij verder geen feest, voegde men hieraan toe.

De vrouw ging, indien het gegevene voldoende was, met den man mee naar zijn huis. Hij had zijn diensttijd volbracht en aan zijn verplichtingen voldaan; voor Rachel gediend en per slot nog een zekeren bruidsschat betaald, welke in dit geval nooit hoog was.

Een parallel uit een ander landschap luidt:

Als na verloop van tijd de schoonouders zien, dat het goed gaat met het paar en zij het samen vinden kunnen, spreekt de vader op een goeden dag aldus:

Ik zie vrouw, dat jij het goed maakt, en jij man houdt je ook goed. Gij man hebt ouders, en ook gij vrouw, hebt een vader en moeder, dat zijn wij. Welnu ik zal aan uw vader en moeder bericht geven, dat gij uittrekt naar uw dorp. Verwerp 1) en trap weg uw dorp opdat gij begeert varkens te fokken en selimoets te weven, tuinen te wieden, en toeak te tappen, zoo mogen onze dorpen twee zijn, en onze magen vol, ons ingewand verzadigd; laat ons geenszins verarmen of verminderen.

Vervolgens zendt de schoonvader een bode aan de ouders van den man. Zij komen naar het dorp der schoonouders en brengen sirih pinang, twee guldens, twee toko saroengs, van elk één voor de vrouws vader en één voor haar moeder. Dat is om den grond te splijten en hun kind uit te brengen naar zijn huis, zijn lopo, om daar zich neder te zetten en te blijven, en hun dorp (d.w.z. dat der vrouw) te verwerpen en weg te trappen.

Op dien dag brengen de ouders van den man een dier naar het dorp der vrouw, 't zij varken of karbouw, slachten dat en roepen de geesten der vrouwsfamilie aan, om hun kennis te geven, dat hun vrouwelijke nazaat een man heeft en hem naar zijn dorp wil volgen, en van hen welzijn en welvaren af te smeeken.

Daarna blijft zij met haar man en diens familie in zijn dorp.

Eenigen tijd later brengen de ouders der vrouw een dier naar de kampong van den man, slachten het daar om dan de geesten van de mansfamilie aan te roepen en hun te doen weten dat hun nakomeling een vrouw heeft gevonden en hun te smeeken het paar gezonde en goede lichamen te schenken.

Wanneer het huwelijken betreft, waar de keus van het meisje door de ouders bepaald is en we dus meestal met een "mapanoe" huwelijk te doen hebben, wordt na den verstreken wachttijd de familieraad gehouden, de dag van het feest vastgesteld en afgesproken:

Morgenavond komen wij allen te zamen hierheen met den Atoni die wil trouwen.

Druk gaan nu de vrouwen aan 't stampen van padi, mannen gaan er op uit toeak te koopen. Anderen gaan sirih pinang inslaan, en boden worden uitgezonden om aan de familie te boodschappen:

Kom, want morgenavond is er trouwfeest.

De bode van de familie van den man teruggekeerd, deelt mee, dat alles wordt voorbereid. De vader van den man laat nu ook enkele flesschen toeak koopen, zoekt tien gulden bij elkaar en wanneer alles gereed is gaat de familie in optocht naar het dorp der vrouw.

Als toelichting diene, dat de schoonvader het echtpaar toespreekt en daarbij van zijn dorp spreekt tot het paar als uw dorp.

Behalve het reeds genoemde, brengen zij ook de gebruikelijke geschenken mee. als : zilveren armringen, kraalsnoeren, vingerringen, e.d.

Bij het dorp aangekomen roepen ze:

We zijn er al.

Dan komt de vrouw met haar familie hen tegen, wordt de a.s. bruidegom met de mannen naar een ander huis gebracht, terwijl de vrouw met de vrouwelijke leden van de familie van den man in het huis der bruid binnengaan.

De bruid dost zich feestelijk uit, doet haar mooiste sarong aan en versiert zich met de nieuwe geschenken. De zusters van haar bruidegom trekken zich enkele ringen van den arm of de vingers, doen die aan pols of vingers van de bruid, ten teeken, dat zij als eige n zuster beschouwd wordt.

Is zij geheel gereed en gekleed, dan gaat een bode kennis geve n aan den man:

Wij zijn klaar en wachten uw komst. Daar de man intusschen oo k voldoenden tijd gehad heeft zich uit te dossen, staat hij dadelijk op gevolgd door de zijnen, treedt het huis van zijn vrouw binnen, waær een bale² gereed gemaakt is. Een nieuwe tikar (mat) ligt er en daarop een karbouwen- of geitenhuid.

Het paar wordt daarheen geleid en verzocht te gaan zitten, vervolgens gaat een zuster van den man naast de bruid, en een broeder van den bruid naast den man zitten:

Nu gaat de oudste der ouden tegenover hen staan, hij beveelt:

- Gij Bi Neno geef uw pinangmand aan uw man;
- Gij Taek, geel uw pinangtasch aan uw vrouw; en weer gebiedt hij:
 - Gij Bi Neno geef uw sirihkoker aan uw man;
 - Gij Taek geef uw sirihkoker aan uw vrouw.

Daarna spreekt hij aldus:

- Gij Bi Neno grijp in de pinangtasch van uw man,
- Gij Taek grijp in de pinang mana van uw vrouw; neem uw sirihpruim en sta dan op, biedt het den gasten aan.

Opgestaan, gaat de man voor, de vrouw volgt, en wordt door hen den gasten sirih pinang aangeboden.

De man draagt de kabi (een gevlochten, meestal tweeledige, bewerkte, vierkante open presenteer korf), de vrouw draagt de aloek.

Hebben zij al de gasten van sirih pinang voorzien, dan keeren zij terug naar hun plaats en spreekt de oudste weer eerst tot den man:

Heden verbinden wij U. Taek in den echt, wilt gij uw vrouw trouw blijven tot op uw ouden dag?

De man antwoordt:

Stellig wil ik trouw blijven tot onzen ouden dag!

Daarna tot de vrouw:

Heden verbinden wij U Bi Neno in den echt, wilt gij trouw blijven tot uw ouden dag?

De vrouw herneemt:

Stellig wil ik trouw blijven tot onzen ouden dag!

Na deze vragen en antwoorden moeten zij opstaan, en geeft de oudste him ieder een flesch toeak in de hand. Eerst moeten zij beiden zich zelf een glas toeak in schenken en dan uitdrinken; vervolgens bieden zij, op dezelfde wijze als zij sirih pinang presenteerden, eerst den oudsten en dan den anderen een glas toeak aan.

Een eenigszins andere beschrijving, waarbij het oud-Hollandsche; van een bruiloft komt een bruiloft, zijn toepassing vindt, volge hierbij.

Op een vastgestelden dag zal het huwelijk worden ingefeest en te dien einde worden de ouders van den bruigom uitgenoodigd om met hun zoon en familie naar het huis van de bruid te gaan. Zijn allen aanwezig, dan worden de jonge echtelieden samen op een bankje gezet, waarna een der oudsten aan elk om de beurt de vraag stelt of zij werkelijk elkander gaarne mogen en trouw willen zijn. Hebben zij beiden toestenmend beantwoord, dan vermaant die oudste den man om trouw zijn tuin te bewerken en zijn vrouw te verzorgen, en de vrouw om ijverig te weven en haar man te hullen in mooie weefsels. Daarna moeten zij beiden opstaan en eerst sirih pinang, vervolgens toeak aanbieden aan de vergaderde familie.

Denzelfden avond wordt er feestgevierd terwijl het jonge paar zich vrij spoedig terugtrekt.

Op dit feest nu wordt een zoon van den broer der moeder van de bruid, in dit geval mone fe'oe (i.e. de nieuwe man) aangehaald of aangetrokken als a.s. echtgenoot voor een zuster der bruid. Men noemt dit: Hela mone fe'oe. (Letterlijk vertaald: Trekken van den nieuwen man).

Wanneer het feest beëindigd wordt, wordt door de gasten sirih pinang en gel-i gegeven, dat in een sirih mandje bijeengedaan, den Atoni amaf en diens vrouw wordt aangeboden, voor de moeite, die zij genomen hebben om alles goed te regelen.

D1. 88.

We beschrijven thans achtereenvolgens: Echt roofhuwelijk II. Echt roofhuwelijk II. Schijn-roof.

Echt roofhuwelijk I.

Wanneer een man op een vrouw verliefd is gaat hij zitten op den weg, dien zijn zoetelief gewend is te volgen bij he houtsprokkelen, of zoekt haar bij den reidans; soms ook wach hij haar op bij de bron, waar zij elken dag water gaat putten. Ontmoet hij haar, dan neemt hij zijn gelegenheid waar, om er een entre nousstje van te maken. Hij biedt haar zijn sirih pinang koker aan; onderop heeft hij 5 of 10 gulden verstopt en er sirihblad en pinang noot bovenop gedaan. Wehnt met het gewone handgebaar biedt hij zijn uitverkorene zijn sirih pinang koker aan. Zij neemt dien aan, haalt sirihblad en pinangnoot eruit en roept met echten of geveinsden schrik uit: Wel broeder, wat een geld zit er in jouw sirihkoker; wat wije daarmee doen Och zegt dan de minnaar, quasi koelbloedig: Ik wou een biggetje bij je koopen! En met geveinsd niet begrijpen herneemt de vrouw: Maar ei lieve, ik heb geen biggetjes.

Toch! antwoordt dan weer de minnaar: "Ik heb ze zelf gezien, maar of het een heusch biggetje is daarover zou ik mij nog eens moeten bedenken".

Nu. dan zegt bet meisje niets, maar zwijgt en denkt na, overlegt in haar hart of zij zal aannemen? Of misschien niet! Wijst zij af, dan geeft zij den koker met het geld terug. Neemt zij aan, dan houdt zij den koker met het geld, of wel neemt de guldens eruit en geeft de sirih pinang koker terug. In het laatste geval spreekt zij aldus af: "Vanavond (of morgen) moet je weer aan de bron komen; of op den weg van het houtsprokkelen me wachten. Dan zal ik je geven een sirihkoker en een touwtje".

Na ontvangst van beide, bij ontmoeting volgens de afspraak, stelt de vrouw vast: Over vijf nachten, of ook over tien nachten, kom me dan halen.

De minnaar legt nu vijf of tien knoopen in zijn touwtje, en spreekt dan met de vrouw af. Ten slotte gaan zij uiteen en zegt de man: "Ga nu maar, als het afgesproken aantal nachten vol is, kom ik je halen!"

De man gaat nu naar zijn dorp en maakt een afspraak met vele mannen en vrouwen om zijn vrouw te gaan rooven, er mee weg te loopen. (Op Timor loopen dus vele mannen met hun vrouwen weg).

Op den bepaalden nacht gaat de man met zijn vertrouwelingen er op

uit. Bij het dorp aangekomen, gaat alleen de man met twee vrouwen of twee mannen naar het huis der vrouw.

De vrouw pakt dan haar boeltje bijeen en treedt naar buiten. Bij de deur legt zij haar onder-saroeng (vrouwen dragen er hier twee, de oudste, verrafelde onder en een nieuwe er overheen); soms legt zij die saroeng ook op de bale².

Haar hebben en houden echter neemt ze mee en volgt haar man met de zijnen. In hun kampong aangekomen, treedt de schoonmoeder haar tegemoet, leidt haar met haar man vier maal rondom de ni le'oe, de middenpaal van de lopo, waaraan de aloek met de le'oe² opgehangen wordt.

Vervolgens gaan zij allen zitten, nemen sirih pinang en maken het eten gereed om den maaltijd te gebruiken

Reeds dadelijk mogen ze als man en vrouw het bruidsbed (bale²) spreiden.

Als nu den volgenden morgen de onders der bruid de sarong van lum kind op de bale² of bij de deur zien zeggen ze: Ons kind is weggeloopen

Na vier nachten gaat het jonge paar baden, en den morgen daarna draagt de bruidegom een anderen man op een zilverstuk (gulden of rijksdaalder) en een selimoet te brengen naar de ouders van de bruid, en gelast dan aan den brenger: "Zeg hun aldus: Als soms uw veulentje zoek is ga het niet na, want het is in gindsche kampoeng!"

Bij aankomst brengt hij dus die boodschap over en dan antwoordt de vader met deze vraag: "Is het meenens?"

En dan hernecmt de boodschapper: Het is volle ernst!

Dan neemt de vader het zilverstuk aan en spreekt: "Breng de selimoet terug, en zeg: wanneer ik je naderhand roep voor 't een of ander, kom dan en breng deze selimoet weer mee!"

Nu gaan de boodschappers terug met de belofte dat ze over twee nachten terug zullen komen. Zijn die vervuld, dan wordt in het huis der schoonouders het eten gereed gemaakt, en een varken gebonden.

De schoonvader van de vrouw roept dan de geesten aan, wijdt het dier tot offerdier, en spreekt aldus:

Ontvang toch uw rijst, ik zie tot u op met eerbied; ik zeg u en doe u kond, dat deze vrouw en deze man, elk zijn wederhelft gevonden heeft en zij naneengesloten staan. Daarom zeg ik u en doe u kond, opdat uw hart het wete en uw ingewand het wete. Moge de geesten mijner voorvaderen, moge mijn le'oe (mijn magisch machtsmiddel) hen beschermen en bewaken, opdat hun, man en vrouw, geen bran-

dende of verzengende hitte ten deel valle, opdat gij hen zoudt verhinderen zich te stocten en niet zoudt doen struikelen; geef hun wanneer zij in onzen hof op en af gam, of in hun planting, een gezond, stevig, goed lichaam.

Dan steken zij het varken het mes in de keel, en roosteren het; snijden het open en onderzoeken de lever. Is het in orde, dan zeggen ze; 't Is goed! zoo niet dan overleggen ze aldus: ..Komt, laat ons dit aan de ouders van het meisje vertellen, en als we terugkomen, zullen we gaan onderzoeken, hoe dat zit, en het in orde brengen".

Nu wordt het eten, rijst met vleesch en gekookte saine, in manden gedaan en vertrekt de stoet naar het dorp van de vrouw.

Aangekomen geven man en vrouw de neuskus aan de ouders van de laatste. Zij gaan vervolgens zitten en nemen sirih pinang.

Na eenig praten wordt het eten uit de manden geschud en doen de ouders van de vrouw dat in hun potten en manden Zij maken dan ander eten voor al de gekomenen, een groote gemeenschappelijke maaltijd wordt aangericht en daarna gaat ieder zijns weegs

Echt roofhuwelijk II.

Als een man een vrouw wil nemen in 't verborgene, dan gaat hij haar ontmoeten op den weg naar de bron, of bij het houtsprokkelen, of in den tuin, of ook bij den reidans, het bonèt. Hij stopt nu twee gulden of vijf gulden in zijn bamboe sirih koker, en geeft die aan zijn zoetelief met de woorden:

Wil je deze van mij aan- en meenemen of lust het je niet?

De vrouw herneemt:

"Je oko (sirihkoker) wil ik wel hebben, maar ben je bang naar mijn dorp te komen of niet".

De man uit zich daarop aldus: "Naar je kampong te komen vrees ik; als ik kom zal ieder mij zien!"

"Als je komt, moet je het goed aanleggen!" zegt zij "opdat niemand je ziet!" "Wanneer mijn vader of mijn moeder misschien je zien, dan zullen ze je vatten".

Daarop zegt dan de man:

... Ms ik kom, zal ik het goed aanleggen, opdat niemand mij ziet!" Dien avond komt hij in 't duister op zijn teenen sluipend naar de lopo waar zij verblijf houdt en klimt naar boven.

Is hij bovengekomen, waar het huisgezin slaapt, dan neemt zij een sirihkoker en een hoofddoek en geeft die aan hem.

Hij fluistert:

..Je geeft me nu wel je sirihkoker, maar bij je blijven vannacht durf ik niet; strakt komt je moeder nog naar je kijken, en zij vindt en ziet ons".

...Wees toch niet bang", hervat zij dan, ..ik heb je nu hier boven in de lopo laten komen, niemand zal naar ons komen kijken!"

...Maar ik heb je nu het mijne gegeven, zal je mij later verschoppen of niet!"

..Wat denk je wel?" zegt hij nu:

"Ik mag je immers gaarne en mijn hart is op je gesteld; hoe zou ik je later verweipen?"

Dien nacht blijven ze samen in de lopo, en leven als man en vrouw. Den volgenden morgen neemt zij afscheid van hem met de woorden: "Kom nu niet te druk, want ik moet nog eerst werken (weven), en anders komt het uit!"

Het hangt er nu van af wat zij samen beslissen. Zegt zij: "Je moet nog één jaar wachten, of nog twee jaar, dan wacht hij één of twee jaar, al naar het uitkomt!"

Soms ook één of twee maanden; het hangt er van af of de vrouw lang werk heeft.

Zij gaat aan 't weven, maakt selimoets en weitaschjes, vlecht sirih-kokers met figuren!

Zoo nu en dan komt hij haar opzoeken. Wanneer eindelijk de vastgestelde avond aanbreekt, komt hij en vraagt haar:

"Ben je klaar met werken of nog niet?"

Dan antwoordt zij:

"Ik heb afgewerkt!"

En hij herneemt:

...Je werk is nu af, wil je graag dat wij beiden samen gaan, of niet?" En zij antwoordt: ..lk wil gaarne!" Dan gaan zij beslissen, en zegt zij ten slotte:

Kom mij morgenavond halen!

Is dat vastgesteld, dan zorgt zij, dat haar onders mets merken of niets zien; zij bergt haar boeltje bijeen, legt alles klaar voor de vlucht Haar onders merken niets, weten niets!

Op dien dag is zij zeer ijverig: Wanneer haar onders haar iets opdragen, doot zij het vlug af, want zij denkt steeds aan haar vlucht, zit erover in.

's Avonds nu, by duister, komt hij met een twintig tot dertig tal Atoni's en enkele vrouwen, sommigen te paard, anderen te voet. Bij het dorp der vrouw aangekomen, blijven zij op eenigen afstand van het dorp staan, zacht fluisterend; geen hunner waagt het luid te spreken. Zij blijven wachten; de eenigen die met den man-minnaar mee gaan het dorp in, naar de lopo, waar de vrouw zich bevindt, zijn twee vrouwen.

Zij staan op wacht, en doodstil geeft zij haar bezit in handen der meegekomen vrouwen en gaat nu naar buiten, met haar man mee. Haar goed wordt vooruitgedragen.

Welnu, dien avond gaan zij allen naar den kampong van den man. Na aankomst gaan zij niet dadelijk zoo maar het huis binnen, doch blijven bij den irgang van de lopo staan.

De vader van den man komt nu naar buiten en leidt de jonge vrouw bij de hand de lopo binnen, tot aan den middenpaal. Vier maal loopen zij, d.w.z. de vrouw, door haar mansvader aan de hand geleid, om de ni le' oe. Daarna gaan allen zitten om sirih pinang te pruimen. Zij zitten en pruimen, totdat het eten klaar is: dan wordt het sivih kauwen gestaakt, het eten opgeschept en eten allen te zamen.

Na afloop van den maaltijd gaat ieder ter rust.

Wanneer nu den volgenden morgen de ouders van het meisje ontwaken, kijken zij rond, zoeken hun kind en vinden haar niet. De ingang van de lopo is niet versperd, de deur van het huis niet dicht!

De moeder zoekt, zoekt en gaat in andere kampongs vragen en verkeert in groote zorg en onrust. De vader zit nu eens boos neer, springt dan weer in wilde woede op, neemt zijn geweer en schiet in 't wilde weg.

De moeder onderzoekt de plaats, waar haar dochter gewoonlijk haar hebben ev houden opbergt, maar vindt niets. Dan houden zij op met zoeken: beide ouders zijn het eens eerst vier nachten af te wachten om te zien van welken kampong een kennisgeving zal komen, vanwaar de berichtgever zal opduiken.

Na vier nachten gaat het nieuwe paar, gevolgd door de vrouwen die den man in den nacht van den maagdenroof volgden, erop uit om water te trappen (teli oi); zij nemen klappers mee, doen daarvan in het badwater en wrijven hunne lichamen er mee af; ook wrijven zij hun selimoets (omslagdoeken) en sarongs (een soort inheemsche hier geweven rok) in met de schors van den boom safe 1). (safe beteekent o a. afwisschen).

¹⁾ koesambi, in het Timorcesch oesapi, w.v. en de vruchten en de bladeren als medicijn dienst doen.

Nadat zij hun kleedingstukken met safe bewerkt hebben, keeren zij terug naar hun kampong. Thans hult de man zich in de weefsels, hem door zijn vrouw gegeven en siert de vrouw zich met de geschenken van haar man, kammen, zilveren armringen en mooie toko sarongs.

Nu wordt een berichtgever gezocht en gevonden, wien een klein onderpand gegeven wordt, een zilveren geldstuk (gulden of halve gulden), een geheel wit weefsel en een hoofddoek. Daarmee gaat hij en brengt bericht aan de beroofde ouders.

Hij verhaalt hun hoe de zaken staan, maar de onders der vrouw springen op in woede en grijpen den bode aan.

De bode echter roept dan uit:

...Wees toch niet boos, wij zullen onze reden, onze sprake herzien en in orde brengen; ik zal met hen terugkomen!"

Dan eerst nemen de ouders genoegen met de zaak en ontvangen het meegebrachte onderpand, waarna zij aldus spreken: "Is uw magisch geheim (nono) le'oe pemali, of niet?")

En de bode antwoordt:

..Niet pemali!"

Hierna keert hij terug naar het dorp van den eehtgenoot-roover. Daar gaat men in een varken koopen en slachten; het vleeseh wordt in lappen gesneden en gebraden of geroosterd; rijst wordt gestampt en gekookt en vervolgens in manden gedaan. Klaar gemaakt worden vijf manden met eerst gebraden en daarna gestampte mais, evenveel manden gare rijst of saine. Ook zet men één of twee flesschen, 't zij toeak of sopi, klaar.

Als alles klaar is, zetten de vrouwen de korven met eten op het hoofd en de mannen dragen het vleesch. Alleen het nieuwe eeltpaar draagt niets, mag ook niets dragen.

Als zij aangekomen zijn, blijven allen dicht bij den dakrand van de lopo, waarin de ouders der vrouw huizen, staan. De moeder van den man, of als die overleden is, diens oudste zuster gaat vooraan staan, de jong getrouwde vrouw onmiddellijk achter haar. Alleen de ouders van den man en het jonge paar mogen de lopo binnentreden; de rest moet buiten blijven staan. Die in de lopo zijn, nl. de ouders der jonge vrouw toonen zich boos; spreken geen woord, wachtend

¹⁾ Deze vraag heeft betrekking op de mogelijkheid van een pemali-toestand der beide families tegenover elkander, die een huwelijk en daarmee gepaarde vermaagschapping ommogelijk zon maken, dan wel uitgebreide voorafgaande offerplechtigheden vereischt

op de toelichtingen van den jongen echtgenoot aangaande zijn le'oe, waarvan hij precies moet te kennen geven het hoe en wat.

De jonge echtgenoot haalt een geldstuk te voorschijn, geeft dat aan zijn ega, die het in haar sirihmandje doet en een Atoni opdraagt dit haar moeder aan te bieden. De moeder neemt het in ontvangst en legt zelf weer een geldstuk terug in het sirihmandje van haar dochter.

Weer geeft nu de jonge man een zilverstuk aan zijn vrouw; zijn vrouw deporeert dat in haar sirihmandje en laat dit door een Atoni aan den pecet oef, letterlijk de hoofdbamboe, of de bon-oef d.i. hoofd bonak (bonak is een boomsoort), aanbieden. Deze neemt het geldstuk en heeft hij toevallig geld bij zich, dan geeft hij een ander in de plaats, zoo niet, het wordt hem niet aangerekend als een fout tegen de adat er niets voor terug te geven. Dit geld wordt pinang genoemd en ermee vereenzelvigd!

Nu staat de moeder des mans op, leidt haar schoondochter tot de eigen moeder om haar de neuskus te geven; de echtgenoot doet evenzoo, daarna krijgen de vrouws vader en haar peoet oef ook een beurt.

De meegebrachte toeak of sopi wordt uitgeschonken en gedronken, waarna de vader der vrouw zijn menschen opdraagt, korven en manden met vleesch en eten te ledigen, om ze daarna te vullen met de door de familie der vrouw gereed gemaakte spijzen, die geheel gelijk zijn aan de pas in ontvangst genomene.

De geledigde toeakflesschen worden eveneens door de vrouwsfamilie weer gevuld.

Daarna verlaten de gasten de lopo, de vrouw volgt haar man; men gaat zwijgend, zonder wisselen van eenige afspraak uit elkander.

Buiten wordt het ontvangen eten genuttigd en de rest meegenomen. Het is streng verboden om in de lopo van de onders der vrouw te gaan zitten eten.

Zij keeren nu terug naar hun dorp, en de vrouw mag haar man volgen, waarbeen hij ook ga

De vrouw houdt varkens en weeft weefsels voor haar man, de man tapt palmwijn en wiedt zijn tuin

Aan deze beschrijving werd nog toegevoegd de volgende zm: He nait haman ma bom, fen ma naoe, nem nait foefoen matoea, nakna matoea Vertaaid:

Als het roepen en optoepen wordt aangeheven, sta op en kom, en etken (verhef), de gevulde kruin, het gevulde hoofd

De Timoreesche verklaring aan deze woorden gegeven luidt:

Haman ma boin in lè kaloe bifè in amaf enoe sin napeni lasi, nait boina tè, on foefoe matoea nakan matoea. Vertaald:

Roepen en oproepen heeft betrekking op de mogelijkheid, dat de vader der vrouw iets heeft, een rechtszaak, of werk, dan roept hij zijn schoonzoon, roept hem op om te komen!

Dan heeft het schedeldak vulling en het hoofd vulling.

Dan wordt, willen we het in goed Hollandsch zeggen, aan de rechten van den schoonvader, als hoofd van zijn dochter voldaan, die worden dan pas gevuld of volgedaan, zoo drukken de Timoreezen het letterlijk uit.

Worden uit dit huwelijk, het roofhuwelijk, kinderen geboren, dan gaat men over tot de regeling genaamd: Sis fafi ma koè sain, het heidensche feestmaal (letterlijk varkensvleesch en gierstpap).

Wanneer de familie van den man, samen met het paar, aankomen bij de lopo van de ouders der vrouw, en de moeder des mans de jonge vrouw bij de hand de lopo binnenleidt, gevolgd door den jongen echtgenoot en diens vader, als boven uiteengezet, dan treedt een der meest welbespraakte lieden van den manskant naar voren en zegt:

Hier ben ik gekomen tot uw plekje, uw zetel: ik geef U kennis en doe U kond, opdat uw hart 't wete en uw ingewand 't wete; is het soms, dat gij zegt:

Mijn le'oe, mijn magisch middel ging achter uw rug!

Maar deze zuster en deze broeder.

Zijn niet als rond, dicht voorhoofd en niet als rond, dicht oog; (d.w.z. ze zijn niet gesloten als iets, w.v. je niet weet wat erin zit, zij zijn geen onbekenden).

Zij zijn als die ! zoeken, U de voortbrenger van de toeak, de voortbrenger van de beras (ontbolsterde rijst).

Als gij den roep, den oproep aanheft.

Heeft het schedeldak een vulling, het hoofd een vulling opdat we ons allen verlustigen, verblijden, en allen binnen mogen gaan

Daarop antwoordt een welbespraakt familielid van den vrouwskant:

Wel, gij hebt het mij aangezegd, mij kond gedaan

Wel, bedenk alleen, dat gij goed zorgt en goed bestiert.

Opdat gij verzadigd en zat moogt zijn, in uw schoot haar bewaken en kozen, opdat het U wel ga, ge gezond zijt, groeiend en bloeiend, voorspoedig; dat U geen ziekte treffe, geen hitte U aangrijpe, dat gij nict hoeste en niet nieze!

Opdat als de roep, de oproep weerklinkt, in korten tijd en vlug uw komst zij!

Twee kennærken aan dit Timoreesche huwelijk eigen, waartegen men niet zondigen mag zijn:

Als het meisje eenmaal getrouwd en haar man gevolgd is naar zijn kampong, dan mag zij, wanneer zij haar ouders komt bezoeken, volstrekt niet meer de lopo-zoldering van haar ouders betreden, zelfs al is haar man overleden, of is zij van hem gescheiden; dat strijdt tegen de zede.

Als zij kinderen krijgen, moeten de ouders van de vrouw één kind, it zij meisje of jongen krijgen, dat dan genoemd wordt: oeki ana, tefo ana, de pisangloot, de suikerrietspruit.

Het eerste berust op het feit, dat de vrouw in de familie-magie van den man is opgenomen en in een andere sfeer thuishoort; het tweede moge oorspronkelijk ook daarop berusten, tegenwoordig heeft het deze praktische overweging, dat de familie der vrouw een remplaçant moet hebben voor de arbeidskracht, die zij in de gehuwde dochter verloren heeft. Het eerste is dan ook een kenmerk speciaal aan dezen huwelijksvorm eigen, het tweede een vrij algemeene regel, die ook bij andere huwelijksvormen zich gelden doet.

Schijn-roofhuwelijk.

Indien een jongeling verliefd is op een meisje, dan wacht hij haar op aan den weg naar de bron, of bij het houtsprokkelen.

Beantwoordt het meisje zijn genegenheid, dan polsen ze voorzichtig elkaar, tot op een goeden dag de jonge man een gulden, of een halve gulden, of zelfs een kwartje in zijn sirihkoker stopt om die dan zijn uitverkorene aan te bieden. Wordt het geldstuk niet teruggegeven, maar in ontvangst genomen, dan spreekt de man af:

"Met het avondschemeren zal ik komen!

"Verberg mijn sirihkoker, want als je moeder dien ziet, dan zal ze je dien afpakken!"

De jongeling komt en gaat stilletjes, telkens het meisje in haar kampong, haar huis, bezoekend.

Als dan de ouders den jongeling zien komen en gaan, ondervraagt de moeder haar dochter bij gelegenheid terloops en zegt: "Heb je soms een pand van dien man gekregen, zeg het me dan maar!"

De dochter gaat nu den sirihkoker halen en toont het zilverstuk aan haar moeder en bekent het haar. Daarop zegt deze: "Laat den sirihkoker met dit geldstuk maar liggen onder onze hoede. En als hij komt, zeg hem dan, dat hij de kat niet in 't donker moet knijpen; laat hem niet 's avonds komen, maar bij dag".

En als dan de pretendent komt, zegt zij: "Komt toch vooral over dag, en niet 's avonds!" De moeder overlegt nu met haar man: "Als die jongen komt: pak hem dan niet hard aan, hij is op ons kind verliefd".

Vindt de vader het goed, dan zegt hij tot z'n vrouw en zijn dochter: "Laat hem niet 's avonds komen, maar overdag hoor!"

Nu weten zij genoeg en als hij weer komt zeggen ze: "Niet 's avonds komen hoor, maar bij klaarlichten dag, want vader weet het al!"

De jongeling gaat nu er opuit om toeak en geld te verzamelen en een flesch toeak, sirih en pinang.

Heeft hij alles bij elkaar wat hij noodig heeft, dan gaat hij naar het huis zijner schoonouders, geeft een zilvergeldstuk aan zijn vrouws vader en een tweede aan haar moeder; dit is een kennisgeving van zijn voorgenomen huwelijk. Hij biedt nu ook sirih pinang aan, want de sirih loopt uit en de pinang schiet nieuwe loot. De dochter neemt nu de flesch met toeak en schenkt haar ouders in, en zoo geven zij beiden kennis van hun voornemen aan de ouders.

Hij blijft komen en gaan, zendt bericht aan zijn grootouders en verdere familie met deze woorden:

"Ik wil mijn vrouw naar mijn dorp komen brengen".

De onders van het meisje weten dit ook, en maken alles voor haar vertrek gereed, brengen haar hangmand in orde. Zijn ze welgestelde lieden, dan doen zij er kralen, zilvergeld, selimoet, hoofddoek, ingevoerde sarongs en weefdraad in.

De jongeling bereidt zijn ouders voor en stelt den dag vast, dat hij haar brengen zal. Zijn vader gaat er opuit om oesapi bladeren te zoeken en water te putten.

's Avonds gaat nu de jonge man met veel volks zijn vrouw halen. Hij alleen gaat het dorp binnen, de anderen blijven buiten den pagar; zijn vrouw voegt hij zacht toe: trek de ondersarong over je hoofd uit en laat die hier achter. Zij ontdoet zich dan daarvan en hij legt dan op dat kleedingstuk een zilveren munt; zij hebben nu symbolisch te kennen gegeven, dat zij de afhankelijkheid van den eigen vader hebben uitgetrokken, hebben afgelegd. De mand van het meisje wordt door de onders zelf un naar buiten gebracht en dan roept de man zijn metgezellen toe, om deze op hun hoofd weg te dragen

Het jonge paar volgt hen; allen gaan zij er vandoor 1).

In het dorp van den man aangekomen, komt de vader het jonge paar tegemoet en bestrijkt hen met koesambi bladeren, vervolgens neemt hij van het water, door hem zelf geput, en besprenkelt daarmee beiden.

Vervolgens roept hij de vrouw, leidt haar bij de rechterhand het huis binnen en gaat viermaal met haar de ni le'oe (de le'oe)-paal rond. Daarna neemt men haar oko, sirihkoker, en brengt dien met het meegebrachte uitzet haar na, het woonhuis binnen.

Een mat wordt op de bale² opengerold en het paar gaat zitten.

Na afloop daarvan dragen de ouders van den man de andere familie op degenen, die meegekomen zijn te dienen (i.e. al het noodige aan sirih pinang, eten en drinken voor te zetten; is dat geschied, dan gaan ze allen uiteen).

Na vier nachten gaan de man en de vrouw water trappen, wasschen en baden! Daarna keeren zij terug naar hun dorp, maar gaan niet naar binnen, ze zitten erbuiten. Het heele dorp komt nu bijeen en biedt het paar sirih pinang aan. Naar de inspraak zijns harten, brengt de één een halve gulden, een ander een kwartje, een derde een dubbeltje, een vierde een beenen armring enz. en doen dat in de oko der vrouw.

De moeder van den man zendt nu vier boden vooruit naar de ouders van de vrouw, met een selimoet en een gulden. Aangekomen bieden zij beide, selimoet en gulden aan met de woorden: "Zit toch niet te peinzen over die beiden; zoudt ge soms denken, dat de rivier hen meegesleurd heeft, of een karbouw hen heeft doodgehoornd; is het misschien een naald, waardoor draad gestoken en goed doorgetrokken is, (ons; "het zit wel een doorgestoken kaart zijn"); het is al broertje en zusje (d.w.z. zij zijn al geheel in de familie des mans opgenomen)".

De selimoet wordt in ontvangst genomen en het geldstuk teruggegeven met de woorden:

"Dit zilverstuk keere teing om voor mij groenten te stampen en padi te stampen"

De boden doen nu het zilvergeldstuk in him aloek (kleine weitasch) en nemen het mee terug

¹⁾ Het wegloopen is in dit eval slecht; pro forma, de ouders van het meisje zien het, maar doen of ze het niet merken, ze brengen zelf de uitzet van hun kind naar buiten en we hebben hier mit te maken met het verschijnsel dat door E. B. Tylor werd aangedind mei modification, zie. Di A. M. Brouwer, Hoe te Prediken enz. bldz. 118

De vader der vrouw spreekt af: "Kom morgenavond dan zullen mijn zonen, haar broers, komen om sirih pinang te eten!"

Den volgenden avond komen zij gevieren of ook wel met z'n achten om pinang te etch in den kampong des mans.

Zij gaan zitten en man en vrouw komen samen naar buiten om de gasten te begroeten; eerst geeft de vrouw haar broers den neuskus, en dan de man aan zijn vrouw.

Na dezen neuskus en het daaropvolgende pinang-eten, vraagt men van den kant des mans: "Is uw zaak voorbereid? (d.w.z. hebt gij al het voornemen een offer aan de le'oe en de nitoe te brengen)".

Het antwoord luidt: "Onze zaak is voorbereid!"

Van den kant van den man geeft men nu eveneens te kennen: "Ook onze zaak is voorbereid!"

Dan praten zij over de offerdieren en spreken af: Goed, jullie zult een varken en een geit geven, dat zullen wij ook doen!

Nu wordt afgesproken over hoeveel nachten het familie-reunie van weerskanten zal plaats vinden. De familie van den man braadt de dieren en maakt sainepap; doet alles daarna in manden; trekken de luchtpijp van de geit eruit en leggen die op de saine; de pooten van de geit gaan in een aparten mand. Ook het varkensvleesch en de mais doet men in een afzonderlijken mand

Den volgenden morgen roept de vader der vrouw zijn dorpsgenooten bijeen, braadt de dieren en kookt het eten voor de op komst zijnde familie van den man en het echtpaar zeli

Zijn deze aangekomen, dan geven ze teerst de vrouw en daarna de man), den neuskus aan haar enders, om die vervolgens ook aan al de saamgekomenen van het dorp te brengen.

Daarna wordt sirih pinang genoten. En nu neemt de vader der vrouw de manden met eten door de familie van den man meegebracht, schudt die uit, om ze daarna weer te vullen met het eten in het eigen dorp gereed gemaakt.

Zijn de manden weer gevuld, dan staan al de met het echtpaar gekomenen op, zetten de pas gevulde manden op het hoofd en gaan voor op terugkee: naar het dorp van den manskant; het echtpaar volgt.

In hun kampong aangekomen wordt vleesch en meelspijs aan al degenen, die volgden opgediend en geheel opgedeeld.

Bij de familie van de vrouw gaat het evenzoo toe.

Na den maaltijd gaan allen uiteen en zijn alle formaliteiten afgeloopen.

Een eigen type vormt ten slotte het z.g.

Wildernishuwelijk, of struikgewashuwelijk; dit huwelijk is geen door de ouders gewild huwelijk maar een door de kinderen zelf op touw gezette onderneming. De jonge man ontmoet zijn meisje in het struikgewas. Zij houden het met elkaar, totdat op een goeden dag een der oudere familieleden hen betrapt en bericht brengt aan de ouders van den jongen. Indien de ouders genegen zijn om boete te betalen, wordt hun die opgelegd in dezen vorm:

één snoer kralen, eenig zilvergeld, een karbouw, een paard, een sarong met geweven patroon.

Dit met het doel om de slaapmat van het meisje weer op te rollen (Timoreesch: noenoe'n fain in nahê).

Kunnen de ouders die boete niet betalen, dan moet de jougen als dienstbare in het huis van het meisje wonen. Wel leeft hij dan met haar als zijn vrouw, maar de ouders van het meisje lijden groote schade en schande. De a.s. schoonzoon brengt niets in (i.e. geeft geen bruidsschat en de losse levenswijze van hun dochter blijft lang reden tot Timoreesche kampong-buurpraatjes).

Op zulk een huwelijk heeft betrekking de volgende pantoen:

Kis toen boeboe noèl lek 'kfi lilain

Moekfil fili nonbe fè ko sa

Moefetke nonbên maoen matê

Moefetke bi non ma'moeit

Vertaling:

De doornenliaan wordt door de rivier heen en weer gedreven.

Gij trekt en drijft, wat geeft je 't blad.

Laat ge 't blad los, dan is het rot

Laat ge haar schieten, dan is zij arm.

Opmerkelijk is hier de woordspeling in de wisseltaal van no, blad; en bi non, meisje of vrouw.

Een belangrijk nog niet aangeroerd bestanddeel in de adat huwelijkssluiting vormt:

De Aanroeping der Geesten.

Na aanbieding van sirih pinang en toeak, moeten ze weer gaan zitten en wordt er een kist gehaald; men legt daarop een huid, vervolgens een selimoet, een snoer kralen, een zilveren armring, en aan den anderen kant wordt een fakkel geplaatst; dan roept men de geesten aan zeggende:

Gij geesten van Bi Neno kom en neem uw plaats op dezen ring;

Gij geesten van Taek kom en neem uw plaats op dezen ring;

U, geesten, wij zeggen het U aan, opdat gij het wete,

U, die ons voortgebracht hebt, wij zeggen 't U aan,

U, ons geheim bescherm-middel, wij geven U er kennis van, opdat ook gij het wete,

en gij allen hen bewaren zult, behoeden zult, hun geven zult frischheid en koelte; doe hen niet branden of braden (zengen).

Wij vragen hen te behoeden hen te bewaken, opdat 't varken welig tiere, de hond welig wasse.

Vervolgens brengt de vader van den man tien gulden in een kabi, die hij op de huid op de kist plaatst, en de oudste spreekt als volgt:

Gij Atoni, leven-voortbrenger, Gij, vrouw leven-voortbrengster, dit geld breng ik als heet water en zengend vuur, want de hand doet pijn van 't onkruid wieden en van 't vleesch snijden, van 't waken en zorgen, want 't waken deed pijn en 't zorgen deed leed.

Op last van den oudste wordt nu het varken, door den vader van den man gebracht, den hals opengesueden, vervolgens geheel opengelegd en de lever er behoedzaam uitgesneden. Alle ondsten worden geroepen aldus:

Komt, laten wij allen de lever onderzoeken, of alles in orde is, of 't kwaad spelt of goed.

Dan zitten ze in 't rond en kijken hoe of die lever er uit ziet. Zijn ze het allen eens, dat de lever geen gebrek heeft, niets kwaads spelt, dan is het goed. Is er echter één, die een gebrek ontdekt, een slecht teeken, dan moet er gezocht worden.

Dan gaan ze vichelen (ote naoes), nemen een speer, meten met de armen, terwijl de namen der verschillende geesten worden aangeroepen. Komt de vinger of duim niet tot aan de punt van de speer, dan is niet hij het, wiens naam werd uitgesproken. Echter wordt onder het uitspreken var een der volgende namen de speerpunt met vinger of duimtop bereikt, dan is die geest het, wiens naam men noemde, die in toorn ontbrandt en een teeken daarvan heeft gegeven in het gebrek van de lever.

Nu wordt weer een varken geslacht en aldus gesproken:

Wij vergaten U, maar wilden U niet misleiden of bedriegen; wij hebben dus gewicheld en het nu uitgevonden, dat gij het zijt; dit dier brengen wij U, wij laten het U, als uw spijze, uw vleesch-gerecht, uw voedsel, opdat ook Gij hen zoudt beschutten en beschermen, hun

frischheid en koelte zoudt geven, hen niet zou doen zieden of zengen.

Anderen vertelden als volgt.

Bij dit aanroepen der geesten der grootouders of der ouders wordt aldus gesproken:

Mijn voorvader en voormoeder. Hoort en zijt van gevoelen, dat deze jongelieden één hart zijn, en geheel eens; en daarom kom ik U zeggen, U kond doen, opdat gij hen zoudt bewaken en beschermen. Hier komt mijn broeder en brengt mij, zij 't ook bloote sirih pinang; laat mij niet zwijgen of leeg staan; maar ik zal het mijn voorvader en moeder zeggen, opdat gij beiden het weet en ziet. En indien zij morgen of overmorgen bloesens of bloemen voortbrengen, moogt gij hun dan geven te vinden gezondheid en welvaren. Bewaak en bescherm hen, opdat gij hen niet doet ondervinden hitte en zengen, maar gij hen doet verkrijgen kou en koelte, mijn bloedverwanten gij zijt als doof en stom, ergens in een dorp of ergens een plaats, wanneer morgen of overmorgen, welken dag of welken nacht ook gij komen zult, dat gij allen nu het hooren en weten moogt.

Hier ben ik met hen in de laboe-bladeren en de papaja-bladeren, opdat wanneer ik een biggetje zou houden, of een kip zou fokken, gij het ziet en wete. Hier geef ik het U te kennen aan den voet van de paal, aan den voet van het steen-altaar, opdat gij het ziet en wete!

Aan den voet van de paal, aan den voet der steenhoop zeg ik het U, opdat gij zoudt opzien naar en eer brengen aan de fenoe (de magie der vrouwen voor zwangerschap en kinderenbaren) van de soef moetih, de witte bloem = de voorvaderlijke geesten. Ook dat gij zoudt opzien naar en eer toebrengen aan uw grootvaders en grootmoeders, de huls, het vlies, de schil, waaruit we allen voortgebroken en voortgekomen zijn.

Mijn grootvader en mijn grootmoeder zie toch op naar den Hemelheer, de vlammende en brandende!

Na deze aanroeping wordt een weinig toeak geplengd op de fatoe le'oe boven op Let steenen altaar.

Daarop wordt toeak ingeschonken voor de bijeengekomenen en drinken zij allen.

Daarmee is de trouw-plechtigheid afgeloopen. De echtelieden blijven in het ouderlijk huis der vrouw, totdat de ijver des mans een eigen huis weet te doen verrijzen.

Als zij, nl. de jonge echtelieden, naar het nieuwe huis gaan, moet er een varken of een karbouw geslacht worden. De wederzijdsche familie komt bij elkaar en dan worden opnieuw de geesten aangeroepen door de vader der vrouw of een der oudsten van dien kant.

Hoort, gij mijn vader en mijn bloedverwant, gij beiden. Deze jonge lieden verzorgen elkander en onderhouden elkaar, maar mijn grootmoeder en grootvader zijn nog als doof en stom op hun plaats en hun zetel. De jongelni nu hebben een boomblad afgebroken, afgerukt om zich te beschaduwen en te beschutten. Maar zij braken dat boomblad (takje) niet af om zich te beschaduwen en te verbergen daarbij, geenszins; zij komen het U zeggen, de jonge man en de jonge vrouw, opdat gij 's morgens en 's avonds haar en hem zoudt bewaken.

Mijn grootvader en grootmoeder, gij zijt nog als doof en stom! Als in de toekomst de jonge lui een varken houden, een kip fokken, of rijst stampen, dat gij het ziet en wete; het is als gestampte mais, als rijstmeel in uw dorp, uw plaats!

Nu wordt het offerdier het haar van den nek uitgetrokken en dit gebracht op het steenen altaar, gelegd op de fatoe le'oe; daar bovenop een geldstuk of een zilveren armring, die dienst doen als presse-papier opdat het haar niet door den wind meegenomen worde.

Weer worden de geesten aangeroepen en aldus gesproken:

Mijn vader en mijn broeder! Hier is een weinig haar, wilt dit haar vasthouden. Houdt het vast en breng het naar mijn grootvader en grootmoeder, opdat gij daar tot hen opblikke en hun eer bewijze aan mijn fenoe, de witte bloem en nw Hemelheer, de vlammende en brandende!

Leg uw hart en gedachten neer in dit dier zijn lever en zijn ingewand.

Gij Hemelbeer, leg uw gedachten neer in de andere leverlob, gij vader en moeder in de tweede lob, gij grootvader en grootmoeder in de derde, en gij die elkander gevonden hebt, gij echtelieden, in de vierde.

Nu wordt tot het slachten overgegaan en het dier ten offer gewijd. Eenige korrels rijst worden op het steenen altaar uitgestrooid en dan gesproken:

..Gij beloofd dier, gewild dier (verlangd dier).

Wij antwoorden, dat ik U niet voor den mal houdt, geen jokkend spel met U drijf; ik neem U om U over te reiken aan mijn grootmoeder en mijn grootvader; vrees niet de scherpte van het mes of de vlam des vuurs.

Dus reik ik U over aan mijn grootmoeder en grootvader, mijn moeder en vader; indien gij van nw moederzeug een gebrek meekreeg

uw lever geschonden is, wil dan daarheen wegtrappen het brandende en het heete, naar uw lever en uw ingewand!"

Men neemt nu een steen, legt die op het lichaam van het dier en werpt hem daarna weg.

Als men het mes in den slagader van het varken gestoken heeft en het bloed opgevangen, doopt een der oudsten de vingers daarin en stipt dan daarmee het voorhoofd en de halsholte boven het sternum aan; dit om den jongelieden koude en koelte mede te deelen.

Zelfs zendt men aan weggebleven jongelui die in nadere familiebetrekking tot de pas getrouwden staan, wat bloed om desgelijks voorhoofd en halsholte daarmee aan te tippen.

Wanneer het eten gaar is, worden de geesten opnieuw aangeroepen als vroeger na het aanbieden der sirih pinang, toen men om gezondheid en welzijn vroeg.

Na het drinken der toeak, bij die gelegenheid (zie voren) meestal in tegenwoordigheid van temoekoen of ander adat-hoofd, spreekt een der oudsten nog aldus:

"Ik neem de rest van de toeak die de hoofden en vorsten nuttigden, en pleng die voor ons allen; deze toeak hier drink ik, opdat gij man en vrouw niet van elkaar zoudt scheiden en niet uiteen zoudt gaan.

Indien gij (vandaag of) morgen wilt gaan scheiden, elkander verlaten, dan zullen wij oudsten het allen weten".

Indien het paar eerst onder de oogen der ouders leefde, vervolgens een huwelijksfeest gehouden werd en dan de jonge vrouw haar man naar zijn kampong volgt, wordt daar de geboorte van één of meer kinderen afgewacht.

Welnu, terwijl zij in dien kampong leven, passen zij op om met elkaar en de geesten op goeden voet te blijven en dan baart de vrouw op haar tijd één kind of twee kinderen, die dan als sisi fafi ma koè sain zijn, als sisi fafi ma koè sain om gezondheid en welstand aan de geesten te vragen, opdat de vrouw en haar kinderen niet door ziekte getroffen zullen worden.

Sisi fafi ma koè sain¹) worden door den vader gebracht, nl. een levend varken en saine korrels; hij brengt die naar den kampong der vrouw. Daar aangekomen, gaat hij de magische handeling ermee verrichten. Hij neemt een plukje varkenshaar en een bundeltje saine zaad, die hij te zamen op den offersteen (fatoe le'oe) in het dorp van

¹⁾ Sisi fafi ma koè sain = varkensvleesch en gierstpap, dat bij het nu komende feest aan de geesten wordt gegeven.

z'n vrouw legt. Dan prevelt hij de magische formule, noemt de naam van zijn vrouw, roept de namen van haar overleden voorvaders en die der nog levenden, en zegt dan:

Uw bloesem, uw bloem kan reeds als volwassen beschouwd worden, zij weet de spoel te hanteeren en varkens te verzorgen; zij heeft haar wederhelft gevonden, nieuwe spruiten voortgebracht, daarom deel ik U mee, doe U kond, U geesten en oudsten, opdat gij uw bloesem, uw bloem zoudt geven gezondheid en welstand, frischheid en koelte, opdat zij abas 1) bewerke en varkens verzorge.

Welnu, na deze orakel sprake wordt het varken geslacht, echter niet zoo maar gedood en versneden.

Er wordt weer een formule uitgesproken, rijstkorrels gelegd op den romp van het dier, zijn naam genoemd en aldus gereciteerd:

"Gij afgezonderd dier, gij ander dier (de onzichtbare schaduw of andere helft van het dier), dier van den berg, dier van den aardpiek, gij maagdelijke zeug, gij onbesmette beer, met slagtanden echt, gij welig behaard, met harige huid, ik wijd U, ik offer U aan uw Heer Menoe²) uw Oesif Menoe, opdat gij ontvange, goedgunstig zij; want gij zijt spijze, gij zijt gerecht; gij zijt de sterke band, gij het touw, ik leg U dit op, doe U dit aan, wil mijn broers nemen, mijn zusters opnemen, ontvangen om er hun hart op te zetten, er hun ingewand op te stellen.

Welnu, toorn niet, ontbrand niet in woede, wil ons niet doen branden of braden".

Na deze handeling wordt het varken in den halsslagader gestoken; de ouders van de vrouw, zij zelf en haar kinderen staan er omheen. Het bloed wordt opgevangen door den vader en dan doopt deze zijn vingers daarin om vervolgens het voorhoofd, de halsholte en de borst van de vrouw en haar kinderen te bestrijken met dat bloed, want zij zijn als de roode bloesens van de nitoe oef (de hoofdgeesten, voornaamste geesten).

Dan eerst wordt het varken verder opengesneden, maar er wordt niet op los gekerfd; voorzichtig wordt het opengelegd en er tegen gewaakt, dat de lever niet beschadigd wordt. Is de lever er goed en wel uitgesneden, dan wordt die onderzocht. De verschillende leverlobben of bladen worden onderzocht, de lob der geesten nauwkeurig

¹⁾ Katoenplant; ook het product ervan.

²⁾ Oesif Menoe is in die streek (het zuiden van Amanatoen) de aloude Heer van den grond; ook mogelijk als algem. meerv. vorm: hi oeism' enoe = gij heeren, allen; dit is echter meestal oesif-enoe.

beschouwd of er gaatjes in zitten, de rand glad is of gekarteld. Ook de lob van Oesif Neno en de lob van Oesif Pah worden even bekeken. Maar het dier is aan de geesten gewijd en de lob der geesten wordt heel precies aan een inspectie onderworpen. Zit die dicht, dan spelt dat kwaad; is zij goed open, zonder gaatjes of gekartelden rand, dan is alles in orde. De geesten nemen genoegen met het varken en de magische formule's zijn precies getroffen.

Vervolgens wordt het vleesch en de pap van saine-korrels bereid; zijn beide gaar, dan neemt men de nieren met een beetje vleesch van de wang en een deel van de haas, snijdt die overlangs in dunne stukken, doet er de pap bij, bindt dan alles toe in bundels ter dikte van de kuit van het onderbeen, drie of vier bundels, naar het getal der nitoe oef.

Als zij dichtgebonden zijn neemt de vader van de vrouw die bundels op en legt ze op den offersteen, bij het plukje varkenshaar en de saine-korrels. Daarna zet hij een glas water, of een nap gevuld met water, neer aan den anderen kant, waarop hij aldus roept:

"Gij mijn broers en zusters, neem dit water, kom en nuttig deze spijze".

Dan komt de oudste broeder van de bruid, soms ook de vader, het glas of de nap opnemen, giet het water er voorzichtig uit, plengt het in twee keer op de aarde.

Nog een keer wordt nu door den vader der vrouw een magische spreuk uitgesproken nl.:

"Ons eten is gaar en zacht, uw dienaar doet het U weten, geeft U er kennis van; heb ik het recht getroffen, juist gezegd, wees mij dan goedgunstig; reeds heb ik het U doen weten, heb het U kond gedaan; dus voorbij is onze schuld, ik gaf het U te kennen, heb het U geopenbaard.

Wil nu komen, wil toch eten, wij nooden U, dat gij U zat eet, U verzadigt, opdat gij ons gezondheid en welstand geve, ons niet doe branden of braden".

Nadat deze spreuk is geuit door den vader, komen de roode bloesems van de geesten, 't zij drie of vier, om de resten van het eten der geesten op den offersteen weg te nemen en op te eten. Ze mogen daarbij geen lepel gebruiken, maar moeten de spijs met de volle vijf vingers grijpen en in den mond brengen.

Zijn ze gereed, dan ordent de vader van de vrouw zijn sirih pinang doos (de pinangnoten zijn gespleten), neemt zelf en biedt het den anderen aan. Daarna verwijderen zich allen van den offersteen, het ritueel is ten einde en het gewone maal begint; vleesch en eten worden verdeeld en genuttigd, en na afloop van het feest gaat ieder der gasten zijns weegs.

Echter komen zij allen na verloop van twee of drie nachten weer te zamen in het dorp van den man om daar dezelfde riten te vervullen als in het voorgaande medegedeeld, en daarmee is dan aan alle adateischen voldaan en de zaak afgehandeld.

Enkele specimina in het Timoreesch van de wijze waarop bij offers de geesten worden aangeroepen, zooals hiervoor in het Hollandsch reeds is weergegeven:

I. Onen hè toti alèkot na'ko inaf amaf ai naif ai beif.

Nakam nak: O aoe nai nok aoe be'i! Néna ma mitnina:

On lit enoe namnono ma namkono es on aoe etoe ko ma aoe oeton ko, hè nati hom paoe sin ma hom titoe sin.

On aoe baè a nèman neki kaoe meski manoes Ioeman amsa, kaisa aoe oetènok ai aoe loema tè mès aoe etoe neoe be'i nok aoe na'i he nati noea ki onlè mita ma mihin hè nati noka ka meoeka nati hè haoe sin soefa ma kaoe hè nati sin napeni aoemina ma aoelèko!

Titoe sin ma paoe sin hè nati kais amfè sin napeni mapoetoe ma malala tè, foen fè sin bifè nok atoni napeni mainiki ma oètene.

Aoe baè, on in tono ma ankèka bi koean ès, ai bi bale ès, kalau noka ai meoe ai neoe fa meno mè, fai mè, fè ne aoe baè on in nèma, ma nahin no mèse on aoe ok sini bi boko no'ma oekaes no', he nati kalau aoe haoe anfa fafi ès, ai aoe haoe, aufa manoe és, na nati aoe baèf on nita ma nahin. On aoe etoe ko, bi ni in oen, ai bi baki in oen, he nati in nita ma nahin. On aoe etoe bi ni in oen ai baki in oen hè nati hom baisenoem teni ma lonaem teni neoe hoemf enoe soef moeti.

Okè tè hom baisenoem teni neoc ho be'i ma ho na'i akima ma amaoet hom poi man nok hom pèèman.

O aoc be'i nok aoc na'i nati hèm baisenoet neoc Oeis Neno apinat aklahat.

Nalali onan tè toca faock ès moe'i tè antisi neoc atoni fafaocn nan ninoc oke okè.

II. Okè tè an onen teni neoe bifè nan amaf ai in muasit lè amatès nakam nak: Nèna O, aoe ama nok ho baè noea ki!

On lè lit enoe au mahaoen ma anmafatin mès aoc be'i nok aoc na'i on lè sin fè kèka èt in baluc ma èt in tokne mes lit enoe bifè ès ma atoni ès ipoc nan haoc no'es on obcok ma nanindjok!

Mès noea sin ipoe haoe no tè, kaisa nanini ma natolo, etoen fé in am fin on noea sin, fèto monè, hè nati noka ai mab-mabé, anpaoe sin hi fè ès ma atoni ès.

() abe be'i nok abe na'i on ho fè tono ma ho fè kèkan.

Kalau nece fa neno mè litenoe hace nan fa fafi ès ai mance ès ai napace nan mnès nati on ho mita ma mochin, on ceta ès nane ma lecta tè es nane hi lo kocan ma bi ho balmoe.

Okè të anbok nan moeit nan in foenoen na'ko in kon, neki nabëla bi fat oe le'oe bi tolak in toenan natoeni nek niti ai noni.

Nalai onan te, anonèn teni ma nak:

() aoc ama mok ho baè! Najoe foenoen neti ana, ma ès hom na napoe joenoen nafoen.

Na reki noentèa aoe be'i nok aoe na'i nati him baisenoe ma hi lonaè neoe ace fenoe, soefa moeti, nok ho Oeis Neno apinat aklahat.

Na amtaoe ho nekam an bi moe'it i in linon in taèn.

Oe is Neno taoe ho nekam bi atef no bian, aoe ina nok ama bi aoen bian, aoe be'i nok aoe na i bian bian, bifé atomi amafét mamoné i bian bian Oke te na anlolo.

On èn neoe moe'it kalau hè anlolo.

Kalau anonèn nalali neoe nitoe mnasi fè na anonèn neoe moe'it, bia ai iafi, le hè anlolo nan.

Orièr nok okal mnèsan na'anctoen nak:

Nëna () moe'it kaëti moe'it lomi!

Tatal, aoe ka kaloe, mes ka oeheo ko, aoe an ko he nona ko neoe aoe bel aoc mali, ho kaisa moemtaoe besi in nesan nok ai in pinan, es aoe mora ko meoe aoe beli aoe mali, nok aoe ina aoe ama, kalau ina anleo en ko, atèn leoen ko, nati moetikan mani mapoetoe nok malala neoeme ho lionman ma ho taèman.

III. Nak: Ho soefa, ho kaoe on nanaén: On na'ike té nabeien; on haoe nahin fa fi èn; on mabia èn, matalè èn, ètan eoet ko, oeton ko, baise oen o, lomaen o, hè na ho fè, ho soefa, ho kaoef aoemina, aoelèko, hè nok manimoe manikin hè keol abas ma haoe fafi.

Neoe onêm nalali onlê naê tê lolo fati nanê; mês fati nanê kan lolo falafoe², mês fe onêm; taoe mnêsa neoe fati in aoena; oke onlê na tê ratoin têk fati in kanan. Nak: Neoe moe'it talan moe'it bian, moe'it toeboe, moeit knêtê, ena kioe, foi bani, monê naê, ma nêsa têbê, on foemoen mlian ko, nafoen mlian ko, on toeloe ko, nona ko, neoe be toen menoc, ho Oeis menoe, nati simo man, moetaim man, on tranoe ês ko, boekaê ês ko, on mêpa ês ko, on foet ês ko, on haên lo lasi, taoe ko lasi, hê nait aoe naî a aoe bei, nait in taoe in

nekan lèko ma in tein lèko, neoe ho lioenmoe ho taèmoe, hè na kai fè kai mapoetoe malala.

IV. Afi on haim nikèn ko, hai ka moèn man ko fa, es hai ote naoes hai mipein ko bèn, neno idjhe hai maim moe'it mèse, haim fè maikan ko, ho boekaèle on ho sisi, ho maka, hè ho amsa, hèn paoe lèko, titoe lèko, hè ho amsa fè mainikin nok oètene, naik fè mapoetoe nok malala.

Kalau nahoni namfaoe, moè elaf am ten.

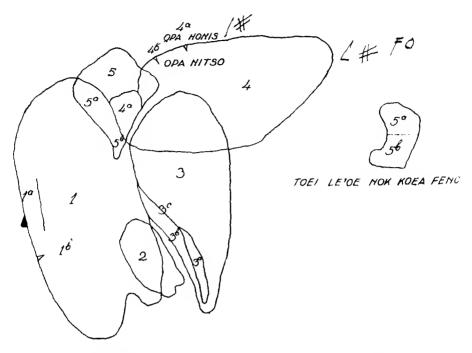
Timoreesche beurtsprake, waarvan vertaling gegeven is in *Echt roofhuwelijk* sub II, geschiedende als de ontmoeting der verzoening plaats heeft en er kinderen geboren zijn, w.m. men naar de vrouws ouders gaat:

Nak on aoe om tea ho balmoe ho tokmoe, on eoet ko, oeton ko hè nait ho nekmoe nahin, ho tei moe nahin, oni mak aoe nono koit o aoe ai koit o. On baèfèto ma baè monè, on ka ila tèmè ka mata tèmè on nami ko toea nain, mnèsa nain, he nait haman maboin, foefoene matoea nakne matoea het maline ma tam oke.

Neoe on coet moelail kaoe èn moeton moelail kaoe èn, neoe ala hè haoe koemoe, ma fait koemoe, moepèt koem, moesèn koem, fafkoem, ma maifkoem, hè aoemina koem, aoelèko koem, napinoe na' akoe, hè na'kai mènas neoena, mnanè neoena, on kai boho ma, kai eoesfanì; He nait kaloe haman ma boin, kol kolea ma pal pala.

Leveronderzoek.

Waar bij de aanroeping der geesten herhaaldelijk sprake is van het leveronderzoek, geven we hierbij een teekening van een varkenslever met daarbij gegeven toelichtingen, opgenomen te Ofoe, landschap Amanoeban. We moeten hier opmerken, dat bij een dergelijk onderzoek, ook aan teekens, die geen aanwijzingen bevatten omtrent het gesloten huwelijk, aandacht besteed wordt. Elk offer, 't zij gebracht bij huwelijks-, dooden- of geboortefeest, wordt aangegrepen als een gelegenheid om wetenschap op te doen over de verborgen machten van geesten van hemel en van aarde, wier willekeur met schering en inslag weeft aan lot en levensgang van den naar zekerheid tastenden mensch. Het leveronderzoek is dus tamelijk uniform, doch men bedenke, dat niet alleen in de lever, maar ook in ingewanden nog allerlei onheilspellende omina zich kunnen voordoen. Men meene dus niet, dat alle mogelijkheden der voorteekenen in de volgende teekening bijeengebracht zijn.



Toelichting der teekening aangaande het leveronderzoek.

- 1. No Oeis Neno.
- 1a. nafèfon Oeis Neno toti-nteni ka-tfè laba, Oeis Neno nan Atoni (ès anmate).
- 1b. Oeis Neno simo.
- 2. nitoe nahèn (nitoe niman).
- 3. no pah.
- 3a. enoen.
- 3b. koea ana ai koea kolon.
- 3c. lanan oèn (enoc aisan).
- 4. koeatai.
- 4a. nitoe balan
- 5. faine.
- 5a. toei le'oc.
- 5b. koea fenoe.
- 2. kaloe papa bi nahè nitoe lè na, nitoe kan simo (nato').
- 3. kaloe papa bi no pah lè na. tami teni lasi neoe pah ai pah tocaf.
- 3a. kaloe enoen nahenoe ton le i ton pèts, kaloe enoen meti ton lè i ton amnahas kaloe moei afa (atèf ana ana ès) bi lè enoen boe'oen na hit matè

- 4. kaloe moei papa bi koeati lè na, tami teni lasi neoe nitoe mnasi; hit nai ai hit be'i.
- 4a. Opa honis ès lè hit bia bikase namnekoe ai hit opat neoe ès, moe'it ai maoes.
- 4b. Opa nitoe on hit nobik ès lè na, hit mès maet.
- 5. kaloe moei papa bi fain on le besi heli le na. Oeisf es hen mate.
- 5a. moei papa bi toei le'oe le na, ka leko esan mate.

Vertaling der toelichtingen van het leveronderzoek.

- 1. de leverlob, waarin Oesif Neno zijn wil manifesteert:
- 1a. verdikking (m.i. waarschijnlijk ontstaan door een woekering) is een teeken, dat Oesif Neno een nieuw offer eischt; en indien het niet spoedig gebracht wordt, zal Oesif Neno een man tot zich nemen.
- 1b. inkeep in den leverrand, een teeken, dat het offer door Oesif Neno goedgunstig ontvangen wordt.
- 2. mat (tikar) der geesten, of hand der geesten (Lobus quadratus).
- 3. aardlob, i.e. de lob, waarin de aardkracht en geest zieh manifesteert.
- 3a. galblaas
- 3b. een kleine leverreep vlak boven den ductus cysticus.
- 3c. Ductus cysticus (letterl. vertaald: is lanan oèn of enoen aisan, weg van het water of hengsel van de galblaas).
- 4. Lobus hepatis sinister.
- 4a. geesten-plaats.
- 5. Ligamentum coronarium hepatis.
- 5a. le'oe-schrift (magisch schrift).
- 5b. fenoe, vrouwen en geboorte magie; (van het woord koea kon men mij geen verklaring geven).
- 2. indien de geestenmat (Lobus quadratus) beschadigd is, zegt ons dat de afwijzende toorn der geesten aan.
- 3. indien de aardlob is beschadigd, dan zoeken wij de oorzaak bij aardkracht of bij den bietebouw.
- 3a. Wanneer de galblaas vol is, voorspelt dat een jaar van overvloed en der verzadiging; is echter de galblaas droog, dan spelt dat een hongerjaar. Zit er een beetje binnenvet op het dikste uiteinde der galblaas, dan is dit een teeken van sterfte
- Is de Lobus hep, sinister beschadigd, dan zoeken we de oorzaak bij onze onde geesten, onzen voorvader en moeder.

- 4a. opa honis letterl. vertaald, opa = gat, honis = geboorte; levend: opa is ook storten, vandaar beboeten, of boete betalen, een woordspelling als blijken zal:
 - opa honis dan beteekent, dat onze karbouwen of paarden zullen verdwijnen, dan wel dat we *boete* aan iemand moeten *betalen*, 't zij dieren of goederen.
- 4b. opa nitoe gat der geesten, dat duidt op ons voetspoor en zegt ons, dat een onzer sterven zal.
- 5. Is het Ligamentum cor. hep. beschadigd, alsof het met een mes was ingesneden, dan zal er een vorst of hoofd sterven.
- 5a. is de toei le'oe beschadigd, dat is een slecht teeken, want er moet dan iemand sterven. (toei le'oe = schrift der le'oe; le'oe = magie).

lets over den Bruidsschat (Poeah manoes).

Een belangrijk punt in de gegevens over het verloop van het adathuwelijk is de bruidsschat, waarover thans enkele hoofdtrekken ten beste gegeven zullen worden.

Nogmaals zij opgemerkt, dat het woord "belis" niet Timoreeseh is; waar het op Timor door Timoreezen gebruikt wordt is het leenwoord.

Zuiver Timoreesch en nog algemeen gebruikelijk is de term: poeah manoes, letterlijk sirih pinang ter aanduiding van de bruidssehat.

In het Molo'sche, ook in Amfoan en Fatoe le'oe onderscheidt men tweeërlei poeah manoes nl.:

I. poeah manoes loeman 1) = leege sirih pinang.

II. poeah manoes mnasi == oude sirih pinang.

De eerste wordt steeds voldaan bij het huwelijksaanzoek; in de voorafgaande studie is deze sirih pinang herhaaldelijk ter sprake gekomen.

Met de poeah manoes mnasi is het anders gesteld; daaraan zit nog heel wat vast.

Te Kaslioe (gebied van den fettor Moetis) maakten we het volgende geval mee.

Een jongeling getrouwd op de poeah manoes loeman ging met zijn jonge vrouw her- en derwaarts; die jonge vrouw bleef dus niet voortdurend in haar kampongmilieu.

Dit gaf de familie van het meisje, grootendeels reeds gedoopt, aanleiding tot bedreiging met een perkara en daaruit voortvloeiende adatboete. Op grond waarvan? vroeg ik.

⁴⁾ In Amanoeban noemt men het poeah mnoeke, manoes mnoeke – jonge pmang, jonge sirih, of ook pocah tolo, manoes tolo – pinangloot, sirihloot.

Wel, zeide de familie, voor haar moeder is betaald 6 snoer echte moeti sala en elk snoer werd gelegd op tien gulden, te zamen 60 gulden. Wij hebben maar één meisje, had onze moeder er twee, dan zou voor elk als poeah nmasi, manoes mnasi moeten betaald worden 3 snoer kralen en dertig gulden.

Nu echter moet de volle bruidsschat destijds voor onze moeder betaald, door den huidigen schoonzoon geheel vergoed worden.

Een ander geval, waarop de Hulppr. Tjamplong mij attent maakte in Bokwien (landschap Amfoan) en waarnaar wij verder vroegen, deed blijken, hoe daar ook op de poeah loeman, manoes loeman het huwelijk gesloten werd. Echter eischt hier de moeder, i.e. familie der bruid, voor elke dochter de bruidsschat, die haar man destijds voor haar had gegeven, nl. 6 snoer kralen en 6 maal tien rijksdaalders.

Dit feit is soms afhankelijk van de verhouding van het aantal huwbare zoons tot dat der dito dochters. Een verstandige moeder weet wel, dat, als zij bijv, drie zoons en drie dochters heeft, de bruidsschat voor elk der laatsten betaald, straks weer schoon opgaat, wanneer haar zoons een bruid mee willen nemen naar hun geboortedorp.

Dikwijls echter zijn de schoonouders er niet opgesteld, dat de poeah mnasi, manoes mnasi betaald wordt, zelfs weigeren zij die wel om te kunnen eischen, dat de schoonzoon bij hen introuwt, hetgeen dan ook meestal geschiedt.

Ook in Noeataoes (landschap Fatoe le'oe) vertelde de oude fettor, dat de schoonzoon moet blijven wonen in het huis der vrouwsouders en hij geen recht heeft haar mee te nemen naar zijn geboortedorp. Als gangbare eisch voor de oude sirih pinang, noemde hij vier snoer moeti sala en veertig gulden.

Toen we te Pasi, ook landschap Fatoe le'oe, een geslachtslijst opnamen, bleek daar onverwachts het volgende:

Een broer uit de familie was overleden en liet een vrouw met één dochter na. De overledene had voor zijn vrouw nog niet gegeven de oude sirih pinang. Gevolg is, dat het dochtertje niet den familienaam van den overleden man draagt, doch dien der vrouw. (In 't Timoreesch zegt men zij gaat binnen in den naam der vrouw).

Ware het een zoon geweest, verklaarde de mansfamilie, dan zouden we ook na den dood van dien broer nog de oude sirih pinang voldaan hebben, opdat de zoon onzen geslachtsnaam zou dragen.

In Molo is men er over het algemeen op gesteld, dat de man bij de vrouw blijft inwonen, en de oude sirih pinang niet betaald wordt.

Nog onlangs vernamen we van een Timorees, gedoopt christen,

Bakoe Leob geheeten, wiens eerste vrouw overleden is, dat de twee kinderen uit dat huwelijk door de familie der vrouw zijn vastgehouden, opgevoed en bewaakt, opdat zij in den familienaam der vrouw zouden worden opgenomen.

Ofschoon de vader wel deels voor het onderhoud der beide kinderen zorgde, grondt de vrouwsfamilie hare rechten op het feit, dat de oude sirih pinang nog niet betaald werd.

In Amanochan en Amanatoen is het in geval van roof- of schaakhuwelijk anders gesteld. Als regel geldt dan dat één der kinderen die uit zoo'n huwelijk geboren worden, aan de schoonouders wordt afgestaan.

Overigens vernam ik dat bij een aanzoek-huwelijk in Noenkolo (Amanatoen) eveneens de gewoonte heerscht om voor elk der dochters de vroeger voor de moeder betaalde oude sirih pinang terug te eischen, indien de man zijn vrouw wil mee voeren naar zijn geboortedorp.

Dit laatste vindt echter meestal eerst plaats wanneer er verscheidene kinderen, waaronder zoons, geboren zijn. Het gaat dan met een meer of minder groot feest, naar gelang van positie, rijkdom of rang der partijen, gepaard.

Wat het woord "belis" betreft, vernam ik te Bi Naoes in het landschap Molo, dat vroeger door Beloeneezen geroofde kinderen (meisjes), soms nog heel jong, werden te koop aangeboden.

Zoo werden enkele meisjes in dien tijd door dit dorp gekocht, hetgeen zij gaarne deden om in 't gebrek aan vrouwen te voorzien. De koopsom was hoog, en degene die dezen betaalde eischte later, wanneer het meisje huwbaar werd, dat de a.s. man kwam introuwen bij de pleegouders van het meisje, waarvoor een hooge "belis" betaald was. Haar echtgenoot kwam te verkeeren in den staat van een permanent dien-huwelijk, en zulke meisjes werden dan ook alleen binnen het stamverband waarin de "belis" hen bracht, uitgehuwelijkt; zij gingen dus uitsluitend wat men hier noemt "een huwelijk binnenshnis" aan.

Over de finesses van deze kwestie hoop ik mettertijd nog gegevens te kunnen verzamelen.

Enkele losse opmerkingen.

In het gebied van Annas heerschen huwelijkstoestanden, die zich scherp onderscheiden van de elders zich voordoende. De man heeft ongeveer niets in te brengen, trouwt bij de vrouw in en bekleedt een absolunt ondergeschikte positie

Hij mag nooit zijn vrouw meevoeren naar zijn geboorte-kampong; komen er kinderen, dan wordt één kind afgestaan aan de ouders van den man.

Typisch is in dit verband de stereotiepe uitdrukking van het vrouwelijk deel der bevolking, wanneer men vraagt, hoe het toch komt dat eigenlijk de man hier niets in te brengen heeft. De vrouwen zeggen dan nl.:

De man komt immers maar alleen! Vraagt men: Vanwaar dit verschil met andere landschappen? De vrouwen antwoorden: de man komt maar alleen, zoo was het van oudsher!

Indien we bedenken, dat Annas dicht bij de Beloneesche grens ligt, en vrijwel zeker aangenomen kan worden, dat een vreemde invasie van andere kusten in Beloe plaats vond en vandaar uit zich verbreidde, dan is de zoo even gereleveerde uitdrukking der vrouwen in deze streek misschien een aanwijzing. Men vraagt natuurlijk: Welke? En we antwoorden: Waarschijnlijk zijn de invallers zonder vrouwen gekomen en moesten zij om te huwen zich geheel onderwerpen aan de eischen der vrouwsfamilie, want de man kwam immers maar alleen.

Ter toelichting van de in deze streek heerschende toestanden diene nog het volgende:

Wanneer een man een vrouw trouwt, dan verlaat hij zijn ouders en gaat wonen in het ouderlijk huis van de vrouw; men noemt hem de verzorger, de kostinbrenger. De kinderen dragen den naam van den vader; slechts wanneer zij worden ingeleid in de le'oe (i.c. het magisch familiegeheim) de vrouw, dan krijgt het kind ook den naam, de "van" der vrouw. Bijv.:

Tae Taleloe, heeft een vrouw genaamd: Bi Loenat Tsoe; zij krijgen twee kinderen: Foenan en Bone. Foenan ontvangt den familienaam des vaders: Taleloe; Bone echter die van Tsoe, dus die der moeder, omdat de moedersvader hem ingeleid heeft in de le'oe der vrouwsfamilie!

De man blijft bij de vrouwsfamilie inwonen tot zijn dood. Sterft de vrouw eerst, dan moet de man in het huis der vrouw blijven met al de kinderen; hij mag niet terugkeeren naar zijn eigen huis.

Sterft de man eerst, dan moet zijn weduwe met al de kinderen, jongens en meisjes, naar het huis van wijlen haar man gaan om daar vuur aan te maken. De kinderen krijgen daar den bijnaam "a hake" = slaven, dienaars. Alle kinderen en het eigendom, alles blijft bij de moeder en gaat mee naar het huis van den man.

Baart de vrouw geen kinderen, dan verdeelt zij na haar mans dood

de bezittingen. Wil zij echter geen verdeeling, dan moet zij een jonger zusje of ook wel een ouder roepen en afstaan aan de mansfamilie, om daar hakef = slaaf, bediende te worden, opdat deze verhindere de vermindering van het eigendom, en de weduwe alles behouden moge.

Is er een rechtszaak of een kwestie, dan roept niet de vader des mans de wederzijdsche familie bij elkander, maar de oudere broer der vrouw.

Het is wel geestig, dat hier en daar een man zich op den bijbel gaat beroepen zeggende: De man is eerst gewrocht, waarom moet hij aan de vrouw onderworpen zijn? Echter zij berusten in den toestand, te meer waar zij ten slotte een eigen huis in de onmiddellijke nabijheid van dat der ouders van de vrouw mogen oprichten.

INBOORLINGENRECHT VAN DE KUST VAN GUINEA 1851 ').

Regerings-Vorm.

De Regering is zamengesteld naar gelang der uitgestrektheid van het krom en de onderhorige landschappen.

Te Elmina, de hoofdzetel van het Nederlandsch bestuur, in zeven kwartieren verdeeld, bestaat dezelve als volgt uit:

De Koning.

1ste, 2de en 3de Secretaris, Groot Vaandrig, Kwartiervaandrigs, Bijsonfoes en Burgemeester; terwijl voor zooverre de behandeling aangaat van zaken hun beheer betreffende, aan de Elminasche grooten zijn toegevoegd: de Koningen van Groot en Klein Commany, van Simbo en van Abremoe; de Caboceers van Ewiakrom en Doukonkrom, de Makelaar van Groot Commany, en de Caboceers van Eidiekrom en Ampenie.

Te Axim, in zes kwartieren verdeeld, is de Regering zamengesteld uit Koning, Secretaris, Spreker of Stokdrager, vijf Makelaars, Grootvaandrig, Kwartiervaandrigs en Terregenten van het boven en beneden krom.

Onder het gebied van *Boutrij* bestaat sedert de veroordeeling van Koning Bonsoe geen algemeen hoofd, en staan thans enkele krommen in het Ahantasche landschap op zich zelven, of meerdere krommen worden door eenen Landvoogd beheerscht. In het laatste geval heeft elk krom nog deszelfs Caboceer of kroms groote welke aan den Landvoogd ondergeschikt is. De kromsregering is verdeeld in een hoofd, kromsgrooten of oudsten en vaandrigs welke geza-

¹⁾ N.B. Dit "Verslag van Inlandsche wetten en gebruiken op Nederlandsch grondgebied ter Kuste van Guinea, opgemaakt ten gevolge slotbepaling van artikel 9 van het Reglement van bestuur aldaar" (zie Bijdr. dl. 86, 1930, blz. 33), werd opgesteld "binnen het Hoofdkasteel St. George d'Elmina" door den aldaar in 1852 overleden Lt. Kolonel Gouverneur A. van der Eb.

Op het in het Archief van het Departement van Koloniën berustend Hs. werd de aandacht gevestigd door den sedert overleden Referendaris W. H. A. van Romondt.

Redactie.

mentlijk het bestuur uitoefenen. Het volk is verdeeld in kwartieren waarvan de Vaandrigs bepaaldelijk aanvoerders zijn. Behooren meerdere krommen onder eenen Landvoogd dan maken de bewoners van twee of meerdere krommen dikwijls slechts één kwartier uit.

Voor het regtstreeksche gebied van Boutrij bestaan vier Makelaars waarmede het Gouvernement handelt, en waaraan de bevelen, en van het volk te ontvangene diensten worden opgedragen. Van oudstijds bestaan er bovendien op verschillende strand en boschkrommen welke alhoewel onder het gebied van Boutrij behoorende, niet in de onmiddelijke nabijheid liggen, Makelaars. Op zoodanige krommen echter waar geene Makelaars bestaan wordt met de kroms grooten onderhandeld.

De Saccondecsche Regering bestaat uit den Koning, Secretaris, Makelaar en Kwartier Vaandrigs; het krom is in vier kwartieren verdeeld.

De Chamasche Regering, waaraan zijn toegevoegd de Makelaars of Hoofden van het Eiland Sepoem en Chama fabio, telt een Koning, Secretaris, Groot Vaandrig en vier Kwartier Vaandrigs.

De Regering van Klein Cormantijn bestaat slechts uit drie personen, de Koning, Secretaris en Groot Vaandrig; die van Apam is zamengesteld uit Koning, 1ste en 2de Makelaar en twee kwartier Vaandrigs, terwijl Berkoe telt een Koning, Makelaar, drie kwartier Vaandrigs en verscheidene Bijsonfoes.

Hollandsch Accra, in vier kwartieren verdeeld, heeft een Koning. Secretaris. 1ste en 2de Makelaar, een Terregent, vier Kwartiervaandrigs en een Bijsonfoe.

Deze verschillende Regeringen zijn bevoegd tot het beslissen en afmaken van palabbers (geschil); de Koning roept voor eene zaak van aanbelang alle zijne Makelaars, Vaandrigs en Kroms Grooten bijeen; voor gewone zaken komen de Kroms Grooten bij den Koning; en bij afmaking van eene zaak door de kwartieren, de Vaandrigs en diegenen welke eenigen invloed hebben.

Iemand eene zaak voor de Negerregering brengende geeft de vereischte wordende rum (minstens twee flesschen), zijne tegenpartij wordt tot dezelfde gift genoodzaakt en het geheel wordt onder elkander opgedronken en vermeerdert naar gelang de behandeling der zaak tijd vereischt. De zaken worden afgemaakt volgens bevinding en oordeel van degenen voor wien dezelve zijn gebragt; zij beraadslagen er onderling over en hooren getuigen tot staving van hetgeen partijen aanvoeren.

Getuigen moeten alvorens tot spreken toegelaten te worden fetiche drinken; aan de bovenkust te Axim, onderanderen eisschen zij betaling voor hun compareren en verloren tijd; te Elmina en verder aan de beneden Kust wordt niets aan getuigen voldaan, en is er slechts één geval waarbij betaling voor veroorzaakte moeite te pas komt, en wel bij eene valsche beschuldiging als wanneer de gedaagde indien het eene geldelijke reclame raakt, het regt heeft om het dubbele van hetgeen onregtmatig van hem werd gevorderd te eisschen; zijne tegenpartij is daarbij verpligt alle gemaakte onkosten van Rum etc. alleen te vereiënen.

In kleine geschillen bij ontbreking van getuigen wordt door een der partijen fetiche gedronken, hij die zulks aanbied of door de regering daartoe wordt gelast. Heeft de andere partij hiervoor zijne toestemming gegeven dan wordt de fetichedrinker in het gelijk gesteld.

In groote palabbers wordt tot het drinken van Edocm (soort van kwassie == bitter) door den Koning en Grooten bevolen, en zijn zij bij de berei ling tegenwoordig. Deze drank wordt echter aan de bovenlæst niet door de in geschil zijnde partijen zelven gebruikt, maar naar gelang van hun geslacht een hunner zusters of kinderen, tot het drinken daarvan door de regering aangewezen. Te Elmina en meer beneden de Kust handelt men in soortgelijke gevallen op de volgende wijze. Er worden vanwege de regering lieden uitgezonden die buiten het krom twee geheel vreemde personen opwachten, welke zij voor den Koning brengen die hun met de in behandeling zijnde zaak en de namen der belanghebbenden bekend maakt en hun met vrijlating voor wien der partijen zij zulks doen willen, tot het drinken der Edoem gelast. Wie de Edoem drinkt en niet weder opgeeft wordt in het ongelijk gesteld en moet het gevorderde met alle gemaakte onkosten van rum en palmwijn mede voor zijne tegenpartij voldoen.

Bij het drinken van fetiche is degene welke dezelve dronk, dikwijls nog langen tijd na de behandeling eener zaak door bijzondere omstandigheden ...crnstig zick worden etc.", hetwelk als werking of straffe der fetiche wordt beschouwd, verpligt bij deszelfs wederpartij "slechte zaak of schuld" te komen belijden, onder aanbieding van een schaap en verzoek na vereffening, hetzij door onmiddelijke betaling of anderzints, de slechte fetiche van hem weg te nemen, opdat hij weder gezond worde.

Bij ontstaan eener groote palabber wordt door partijen gewoonlijk op de een of andere Koning, Negerhoofd, Groote of bijzondere ge-

beurtenis gezworen, waarvoor diegene op wiens hoofd zulks geschiedde geregtigd is tot den ontvangst van eene bepaalde boete welke door de in het ongelijk gestelde wordt voldaan voor zich en zijne wederpartij. Heeft hijzelven niet gezworen dan alleen voor deze.

Het zweren op het hoofd van deze of geene Caboceer of van eene fetiche, geschiedt dikwijls om zich van eene beschuldiging te zuiveren, tot het verzwijgen van eene gepleegde misdaad of tot het ten uitvoer brengen van iets dergelijks. Ook heeft het zweren op de Cabes somtijds plaats om door anderen daden ten uitvoer te doen brengen, waardoor dezen niet zelden zelven in groote palabbers worden gewikkeld.

Bij gevecht of voor zij oorlog aangaan wordt eerst de groote kromfetiche geraadpleegd door het trekken der acht fetiche touwtjes, en deze bij aldien zij gelukkig zijn een schaap beloofd; niemand trekt ten oorlog zonder buitendien beloften aan zijne bijzondere huisfetiche te doen.

Elk man welke het geweer dragen kan is tot verdediging van het land of krom verpligt. De vaandrigs zijn hunne onmiddelijke aanvoerders die de plannen tot aanval etc. regelen, en aan wien zij onvoorwaarlijk gehoorzaamheid verschuldigd zijn.

Elke vreemdeling is verpligt met het kwartier waarin hij zich eenigen tijd ophield uit te trekken; hij wordt van kruid en lood voorzien, en de onkosten daarvan onderling of door de Caboceers of Grooten gedragen. Die zich aan den oorlog onttrekt heeft dikwijls straffen, en stellig verwijtingen van de vrouwen te wachten. Oude lieden en vrouwen worden gebezigd tot het dragen van amunitie; zij maken de achterhoede uit en zijn onder toezigt van de kroms-Grooten die het kruid en lood uitdeelen, en over de kansen der oorlog beraadslagen.

De gevangen vijand wordt meestal onmiddelijk onthoofd, en vrouwen en kinderen bij verovering van een krom weggevoerd en later als slaven verkocht. Kwartieren van een krom onderling palabber hebbende, en tot gevecht komende, worden de gevangenen gewoonlijk tegen losgeld vrij gegeven.

Verpligting en Verhouding van het Volk jegens de Landvoogden en Kroms-Grooten.

Alhoewel elk inlander, geen slaaf zijnde, over zichzelven beschikt, oefenen de Kroms Grooten een aanzienlijke magt uit, en zijn het vooral de Vaandrigs waaraan het volk het meeste gehoor geeft.

Het Gouvernement, volk tot dragers of ander werk benoodigd

zijnde, geven de Vaandrigs gezamentlijk met de Makelaars hunne bevelen. Ieder op zijn beurt wordt tot werk gelast, en hij die zich daaraan onttrekt of verzuim laat blijken, met rietslagen of eene kleine boete gestraft. Vreemdelingen tijdelijk het krom bewonende, zijn van bovenstaande maatregel niet uitgesloten.

Uitgenomen enkele boeten voor kleine misdrijven welke door de Kroms Grooten worden afgemaakt, heeft het volk hoegenaamd aan hen geene lasten of regten te betalen. Wordt soms een krom of kwartier door het Gouvernement beboet, dan draagt elk inwoner of diegene welke tot het Kwartier behoort deszelfs deel bij.

Tijd Rekening.

De tijd wordt berekend bij manen of maanschijn. Iedere maan dertig dagen, twaalf manen een jaar, eene maan vier weken en eene week zeven dagen; zoodat iedere maan eene maand uitmaakt, en bij eene hernieuwde verschijning eene nieuwe maand voor hun aanvang neemt.

Bij overlevering hunner voorouders hebben zij eene instelling welke de wek in verdeeld in goede: Adei, half slechte: Adim en ongelukkige: Ayanfoo; iedere dag der week te beginnen met Adei (Zondag) wordt eene dezer benamingen toegevoegd, de volgende Zondag Adim, de derde Ayanfoo en de vierde weder Adei. Zij verdeelen wijders de dagen der week in mannen en vrouwen of gelukkige en ongelukkige dagen; Zondag, Woensdag en Vrijdag zijn de gelukkige of mannendagen, waarop zij hunne ondernemingen regelen, costuum maken en te velde trekken.

Landbouw, Rosaren, Etc.

Ieder inlander heeft deszelfs eigen of familiegrond in, ook buiten het krom, of onder andere krommen gelegen. Hij en de zijnen alleen mogen er werken, zij rosaren eenmaal 's jaars en maken den grond tot beplanten geschikt.

Wanneer ienand zonder zijn toestemming van den grond gebruik heeft gemaakt, dan neemt de eigenaar eene pot en zet dezen ten ondersten boven op zijn eigendom, ten teeken niemand aldaar gedurende drie jaren zal mogen rosaren. Na verloop dezer drie jaren wordt er ter plaatse eene kabriet geslagt en met haar bloed de pot besprengd, waardoor de fetiche is opgeheven; zoolang zulks niet is geschied, moet volgens algemeen geloof alle oogst op den geschonden grond mislukken.

Ieder krom of gehucht heeft eene grond of boschfetiche volgens welke aldaar eenen dag in de week niet gewerkt mag worden. Aan de bovenkust wordt daarenboven elke Adim maandag en elke vrijdag niet gerosaard; te Elmina en verder benedenwaarts de Kust gaan dingsdags geene visschers uit, en wordt in het bosch niet gewerkt.

Slavernij.

Slaven zijn het volstrekt eigendom van hunne meesters en kunnen weder door hun worden verkocht, met uitzondering van familieslaven, welke door bijzondere bepalingen aan het familiehuis of den stoel behooren. Men verkrijgt slaven door aankoop, erfenis of gevangenneming in tijd van oorlog. Slavinnen kinderen worden het eigendom van haren meester, zelfs dan wanneer de Vader een vrije neger is. Slaven worden door den eigenaar onderhouden, tenzij deze hun vergund voor zichzelven te werken, hetgeen somtijds plaats heeft met verarmde familien.

Impia of Pandelingschap.

Iemand kan door deszelfs familie als pand worden gesteld, of zich zelf voor schuld als dusdanig geven. De pandeling is voor den tijd zijner impiaschap als slaaf van den pandhouder te beschouwen, met die uitzondering dat hij niet kan worden verkocht. Hij is verpligt het hem opgedragen werk te verrigten en geniet daarvoor voeding en kleeding.

Het stellen eener impia is zeer algemeen en wordt gehouden voor eene gemakkelijke leening zonder of met bijbetaling van minder interessen dan bij eene gewone leening, waarvoor 50 % rente wordt in rekening gebragt.

Wanneer de impia eene vrouw heeft of neemt, werkt hij slechts drie dagen in de week voor zijnen meester, welke hem de overige dagen geeft om voor zich en de zijnen te werken; in dat geval bekoomt de pandeling dan ook slechts met het nieuwjaars-feest of Kontoem eenige paantjes en wat rum of palm-wijn ten geschenke. Een impia als boodschapper of andersints door zijnen meester naar elders gezonden wordende ontvangt goud tot onderhoud voor de reis.

Wanneer zulks bij de gemaakte overeenkomst niet is verboden, wordt de vrouw voor impia gesteld, veelal als vrouw genomen; zij zorgt in dat geval voor de huishouding en persoon haars meesters, en de gewone interest van eene dollar voor ieder geleend once goud wordt bij de restitutie niet gerekend.

Wie impia moet stellen om zijne schulden te voldoen, beschikt over deszelfs vrouw, kinderen en slaven, ook over impia's reeds door een ander bij hem gesteld. Het hoofd eener familie, op den stoel dezer familie geplaatst, over alle derzelver jongere leden, deszelfs broeders en zusters of hunne nakomelingen, welke hij weder aflost, zoodra zijne middelen zulks gedogen.

Het goud voor de impia wordt gewogen met ¹ in Engels of een smanka doorslag; bij de teruggave van het goud is het dubbele der gewogen doorslag verschuldigd, en men betaalt bovendien een Engels voor ieder geleend once.

Wanneer de impia weigert te werken of wegloopt, is men verpligt een ander persoon in zijne plaats te stellen, of het geleende goud terug te geven, met bijvoeging van alle onkosten wegens opsporing of terugbrenging van den impia gemaakt door degene bij wien hij was gesteld.

De impia zich in schulden brengende, en deze door den pandhouder betaald wordende, komt het bedrag daarvan geheel of gedeeltelijk na overeenkomst met degene die hem voor impia stelde, ten laste van de hoofdsom.

Wanneer de impia komt te overlijden, en verre van degene verwijderd is die hem stelde, of het vervoer derwaarts moeijelijk is, wordt hij door deszelfs meester begraven, welke de onkosten geheel of ten deele in rekening brengt naar gelang hij over den impia te vred m was of niet. Hij zendt eenen boodschapper tot den steller der impia om van het overlijden berigt te geven en verzoekt om te komen rekenen; waarna de geleende som wordt teruggegeven of eene andere impia gesteld.

Bij overlijden der impia is steeds een derde der geleende som verloren, en wordt dit van het geheel afgetrokken, zoodra het verschuldigde bedrag is gebleken

Een Caboceer veel goud benoodigd zijnde, stelt zich zijn volk en krom voor impia, en gaat wekelijksch met zijne onderhorigen naar gelang der overeenkomst voor den geldschieter, twee a drie dagen rosaren tot zoolang de voorgeschotene gelden zijn vergoed.

Bij het stellen van fetiche of sieraad, goud en goederen voor impia wordt de tijd tot aflossing bepaald; is deze met een klein uitstel, wat steeds wordt toegestaan, verstreken dan heeft de pandhouder het regt het goud etc te verkoopen of voor zich te behouden, tegen de prijs waarvoor hetzelve werd gesteld, zonder daardoor deszelfs regt te verliezen op het meerdere bedrag der schuld in vergelijk der waarde van de verkochte of verbeurt arklaarde impia.

Terdeeling der Stammen.

Met een gering onderscheid is de verdeeling der verschillende stammen langs de Kust van Axim tot Accra als volgt:

- 1. Entjua, de honden.
- 2. Ensonna, de vossen.
- 3. Ekkoena, naam van den oudsten der stam.
- 4. Arvowin, slakkenhuizen.
- 5. Djumna, naam van den oudsten der stam.

 Deze vijf stammen behooren bij elkander.
- 6. Annona, de papagaaijen of Annos kleine kinderen.
- 7. Afiënna, naam van den oudsten der stam.
- 8. Agonna, naam van den oudsten der stam.

Deze drie stammen behooren bij elkander.

- 9. Sakkio, naam van den oudsten der stam.
- 10. Akkona, de buffels.
- 11. Abrotoe, de melhiostruiken.
- 12. Eibriadie, de geheimlieden.
- 13. Etjudan, de tijgers.
- 14. Agonnie, de koralen.

Deze zes stammen behooren bij elkander.

Godsdienst, Fetiches.

Hoewel het geloof aan een Opperwezen Lij sommige Inlanders bestaat, neigt het algemeen naar eene goede en slechte fetiche; of naar eene goede of slechte Saman of geest. Elke fetiche heeft zijnen bijzonderen naam, zoowel de groote krom fetiches, als de zoogenaamde huisfetiches.

De goede fetiches worden gezegd te verblijven op alle eenzame plaatsen, eilandjes, groote rotsen of zoodanige plaatsen als door de fetiche priesters worden aangewezen. Zij weten niet wat eigenlijk hunne fetiches zijn, hebben echter voor de plaatsen aan dezelve gewijd veel vrees en ontzag; verbeelden zich iedere fetiche hun naar welgevallen doet leven of sterven, ziek of gezond maakt, in alles behulpzaam kan zijn, en over hun naar goeddunken beschikt, waarom zij door hunne offers trachten dezelve ten goede te stemmen.

Het verblijf der slechte fetiches is onbekend; men veronderstelt dat zij zich in het bosch en in den grond ophouden.

Door Saman wordt verstaan: de goede of slechte geest van eenen overledene, wanneer door ziekte of vele volgende sterfgevallen in

eene familie blijkt dat dezelve slecht is, hetgeen de fetiche priesters en touwtjes moeten beslissen, wordt een zoodanig lijk opgegraven en verbrand; hierdoor de slechte Saman vernietigd en van de familie van den overledene de ziekten etc. aan den Saman toegeschreven, weggenomen.

De goede fetiches zijn verdeeld in algemeene en bijzondere; de algemeene zijn die waarvan slechts één in ieder krom is, en door hen de groote fetiche genaamd wordt, aan wien voor het algemeen belang, voor goede vischvangst, goede oogst, voor regen en droogte wordt geofferd.

De bijzondere of huisfetiche is die van elken neger voor zich en zijn huisgezin; zij offeren aan deze bij iedere buitengewone en goede gebeurtenis. De offers bestaan gewoonlijk in vleesch van boschkabrieten, pisang, jams en eijcren; het bloed en de ingewanden van schapen en kippen wordt in de fetische bak gestort, welke zich veelal in de slaapkamer bevindt. Wanneer hun iets bijzonders overkomt raadplegen zij de fetiche of laten hiervoor eenen fetichen priester roepen, welke met behulp van de fetiche trom en touwtjes verklaart wat de fetiche wil, welke offers hij verlangt, en bij ziekte wat er gedaan moet worden om te herstellen. Aan de slechte fetiches moet het geheele offer gegeven worden, aan de goede alleen het bloed en de ingewanden; somtijds een der voorpoten van het gedoo 'e dier.

meeste der Negers dragen een stukje goud ter eere hunner bijzondere fetiche; die vele slaven bezit heeft gewoonlijk een derzelven naar zijne fetiche genaamd, welke alsdat ook ter eere van deze fetiche een stuk fetiche om den hals draagt.

Ieder Neger heeft voor zijn leven eene verboden spijs of drank; eenige mogen b.v. geen palmwijn drinken, andere geene kabrieten of k.ppen eten, derden alleen kippen gebruiken die van zuiver witte vederen voorzien zijn. Ook heeft "eder eenen dag in de week de dag zijner fetiche, waarop hij geen kaantje (milie brood), geen kabrie of krabben mag eten, geen palmwijn mag drinken. Iedere fetiche heeft zijne soort van verbodene spijs of drank.

Voor de goede Saman wordt ieder jaar bij het eten van nieuwjams een schaap en rum geofferd. Om te weten of dit offer goed en aangenaam is wordt eerst een haan slagt, en zijn de in dezen gevonden zaadballen zwart dan bestaat er eene hindernis, en worden de fetiche touwtjes geraadpleegd om te veten welke deze is, en haar weg te nemen, waarna men eenen ty reden haan slagt en daarmede voortgaat tot dat er een is aangetroffen, waarin beide genoemde deelen geheel wit zijn.

De acht fetiche touwtjes zijn stukken touw of leder waaraan in het midden verschillende zaken, als eene tijgertand, een stukje ijzer of koper, de poten van een boschkabriet, van den miereneter etc. zijn bevestigd, en welke weer afzonderlijk verschillende beteekenissen hebben. Deze touwtjes worden door een persoon hieraan gewoon door elkander getrokken, en zooals het toeval of de behendigheid dezelve te zamenbrengt, de beteekenis er van uitgelegd in overeenstemming met hetgeen men wenscht te vernemen.

Fetiche Priesters & Priesteressen.

Het priesterschap bestaat op weinige uitzonderingen na niet door erfregt; elk een deze waardigheid kunnende bekleeden en weder verlaten, aanvaarden vele dezelve ter bereiking van een gemakkelijk en lui leven. Die voor de betrekking genegen is, en zich daartoe aanbiedt, gaat voor een tijd bij een fetiche priester in de leer, wordt door hem met de geheimen van het vak bekend gemaakt en daarna openlijk ingewijd.

Hoewel de fetiche priesters geen direct deel aan de regering nemen wordt er geene groote zaak beslist, geen oorlog ondernomen zonder hun te raadplegen. Algemeen staan zij in groote achting, en wordt soms een fetiche priester door Europeesche gezagvoerders gearresteerd, het volk zal zich veele moeite en opoffering getroosten, om hem zijn vrijheid terug te geven.

Meestal met de kracht en de werking van inlandsche gewassen (medicijnen) bekent, worden zij als docters gebruikt, en aangezien zij zich goed laten betalen, zijn hunne inkomsten niet gering.

Eene vrouw welke verklaart de ingeving als fetich priesteres te hebben ontvangen, wordt indien zij gecalesaard is door haren man vrij gegeven, en even als hiervoren gezegd is, in de leer gezonden.

De priester Antona bestaat door erfregt en wordt opgevolgd door de nakomelingen van den persoon Oddena, een jager van Simbo die het eerst Elmina ontdekte, en zich met zekeren Acramanca van Cape Coast vereenigde ter oprigting van eene hut op de plaats welke nader den naam van Kapel heeft verkregen.

Na den dood van deze twee fieden hebben hunne kinderen en kindskinderen andere hutten opgezet; de muts en het trommeltje waarmede zich hunne ouders vermaakt hadden, even als hunne woning, voor heiligdommen gehonden, en een hunner tot priester gemaakt. Uit dien hoofde heeft de priester Antona het regt, om op zijne heilige dagen alles wat hij, hetzij van producten of vee tot het doen van offers noodig heeft. door zijne dienaren op de markten te laten wegnemen.

Het was met Acramanca en zijne onderhorigen dat Diego d'Azambaja in het jaar 1482 overeenkwam om het Fort St. George te Elmina te bouwen; hetzelve werd in 1637 op last van Graaf Mauritz van Nassau door de Hollanders veroverd, onder bevel van den Overste Kuhn met eene sterkte van negen schepen, acht honderd Militairen en twee honderd Matrozen.

Nogthans leest men voor het Fort te Elmina in de latijnsche taal het volgende:

Toen de doorluchtigste en edelmoedigste J. Mauritz, Graaf van Nassau, Braziliën beheerschte, is onder het opperbevel van den Overste Kuhn dit zeer sterke slot in vier dagen bemagtigd en ingenomen in het jaar 1637 den 29en Augustus.

Afgoden of Fetiches.

Iedere landstreek heeft zijne fetiches of goden; behalve de Antona, eene rots, en de Iatar, eene kom te Elmina, bestaan hoofdzakelijk de volgende:

Benjan eene rivier te Elmina, Bossumpra eene rivier te Chama, Bossum Etju eene rivier te Astrantijn, Tando eene rivier te Astrantijn, Sakkoem eene rivier te Acra, Emisang eene rivier in het Tontijnsche, Greboerra eene kom te Affoetoe, Aasmankma eene Boschkaadje te Eqoeafoe, Bossum-Doem, eene Edoemboom op de Eqoeafoesche berg.

De zon, maan en sterren worden over de massa genomen, geenc eerbied bewezen. Kwartier twee van Elmina laat bij nieuwe maan drie malen hare fetiche trommen slaan, en bij iedere slag wordt een verbazend leven en geschreeuw gemaakt.

Fetische Beesten,

zijn de Olijphant, de tijger, het ram, de landschildpad, de krokodil. de leguaan, de hagedis, de zwarte slangen, de stinkvogel, de valk, de papagaai, de walvisch en meer anderen.

Fetische Meiden of openbare Urouwen.

Vooral in het Ahantasche landschap vindt men deze schepsels. Het zijn meestal slavinnen of slavinnenkinderen, welke door vermogende mannen of vrouwen bepaaldelijk hiertoe worden aangekocht, of van jongs af bestemd en aan het publiek geschonken. Door kleeding en opschik zijn zij voor iedereen te herkennen, en worden door de fetiche priesters of priesteressen zoodra zij huwbaar zijn, met bijzondere ceremoniën ingewijd. Zij staan elk man tegen betaling van ¹/12 Engels goud ten dienste, op uitzondering van hem die hen na de inwijding het eerst beslaapt; deze vervalt in een te betalen kostuum hetwelk wordt besteed ter aankoop van nieuwe voor het vak bestemde meisjes.

Van het verdiende loon moet meestal nog ten behoeve der eigenaars of eigenaressen worden afgestaan. Er is geene bepaling die de dochters verpligt om het bedrijf der moeder uit te oefenen; meestal heeft zulks geen plaats.

Ajins of Vampijrs.

Het geloof aan Ajins is zeer algemeen en dikwijls hebben beschuldigingen plaats tegen personen welke hiervoor worden aangezien. Men schrijft hen de magt toe, om in de slaap onmerkbaar te dooden, het bloed uit te zuigen of andere onheilen te weeg te brengen. Menschen als Ajins beschouwd worden door het volk verafschuwd, en hebben menig maal mishandelingen te verduren; vroeger werden zij levend verbrand, thans echter wordt hun Edoem toegediend, en daarbij even als bij beschuldiging van groote misdaden plaats heeft, de "Eed van Zuivering" toepasselijk gemaakt.

Deze eed bestaat in het aanroepen der fetiche, welke hun wanneer zij de waarheid te kort doen mogen dooden, of bij het heiligste voor den Neger de nagedachtenis en het gebeente van hunne voorouders, welke zij de grootste achting toedragen.

Vrouwen Schennis.

Hoewel deze misdaad, welke zelden voorkomt, door de Negers niet van zeer groot belang wordt gerekend, laten dezelve het misdrijf niet ongestraft.

Door de kromsgrooten eene dusdanige zaak afgemaakt wordende, vervalt de dader in eene geldboete van 1 once à 4 once Engels liquide goud ten behoeve van de vrouw zelve, of van de moeder van het meisje waaraan het misdrijf werd gepleegd.

Een man en eene vrouw buiten het krom in de opene lucht gemeenschap met elkander hebbende, worden beide in eene kleine boete geslagen, en algemeen door het volk openbaar nitgejouwd.

Huwelijk-Calisaren.

Verpligting van de Vrouw omtrent der Man.

Het huwelijk geschiedt zonder toestenming van het meisje, en wordt door de ouders en wel hoofdzakelijk door de moeder geregeld. Het kostuum is onbepaald; gewoonlijk wordt er 1 once goud met wat rum, tabak en paangoederen aan de familie betaald. Is het costuum betaald dan wordt het meisje openlijk rondgeleid, en door de familie en vriendinnen bij den man te huis gebragt, ten einde ieder te doen weten dat zij van dat tijdstip af zijne wettige vrouw is.

Een vader is verpligt ieder zijner zoonen eene vrouw te geven en het hoofdgeld voor hun te voldoen; zoolang hij zulks niet heeft gedaan is hij aansprakelijk voor alle boeten of costumen wegens overspel op de zoons loopende.

Ieder calisaart zoovele vrouwen als hij onderhouden kan en hem goeddunkt; zij brengen niets ten huwelijk, er bestaat geene gemeenschap van goederen; de man is verpligt zijne vrouw alle benoodigheden te geven, alle aankoopen voor de huishouding te doen, en zijne vrouw goud voor dezelve te geven.

De vrouw zorgt dat de spijzen worden toebereid en doet geene negotie dan ten voordeele of namens haren man. Manspersonen, behalve die harer familie, haar geschenken doende komen deze aan den man. De vrouw tijdens haar huwelijk in schulden komende wordt hare familie hiervan kennis gegeven, en de man betaalt geheel of gedeeltelijk ten laste van de familie; ook de vader of een der leden van de naastbestaanden van zijne vrouw kunnen voor schulden zich bij den man om goud vervoegen; hij verstrekt zulks naar goedvinden en voegt het geleende bedrag bij dat van het voor de vrouw betaalde hoofdgeld.

De man kan voor zijne schulden vrouw en kinderen als impia's stellen, doch is verpligt bij de aflossing alle schulden door hun gedurende het impiaschap gemaakt te voldoen, zonder zich deswege op de naastbestaanden van de vrouw te kunnen verhalen. De vrouw gedurende haar impiaschap kinderen bij eenen anderen man verwekt hebbende, brengt deze bij de aflossing tot haren man, die dezelve als de zijnen aanmerkt, en over hun na welgevallen beschikt.

Een man zonder het vereischt wordende costuum te betalen, met eene vrouw verblijvende, kan haar nog de bij haar verwekte kinderen als impia's stellen; hij onderhoudt en kleedt hen, zij werken voor hem. De vrouw hare broeders of zusters, en zusters nakomelingen kunnen zoodanig verwekte kinderen als impia's stellen; de vader of deszelfs opvolgers zijn van dit regt ontstoken.

Man en vrouw verlaten elkander na goedvinden; hetzij de man de vrouw wegzendt of vrijgeeft, of zij verklaart niet langer bij hem te willen blijven.

Wanneer de man de vrouw voor overspel of andere gegronde redenen wegzendt, eischt hij van de familie het betaalde costuum, de voor haar of voor de hare voldane schulden, en tien dollars hoofdgeld voor ieder der bij haar verwekte kinderen. De vrouw is verpligt alle goederen, goud en paantjes gedurende het huwelijk van haren man verkregen terug te geven; de kinderen bij den vader willende blijven, worden twee dollars voor ieder hunuer van het bedrag door de vrouw en hare familie aan den man verschuldigd afgetrokken, en de tien dollars hoofdgeld niet berekend.

Wanneer het huwelijk met wederkeerig goedvinden wordt ontbonden dan eischt de man steeds dat de vrouw door het drinken van fetiche bezweert dat zij hem nimmer ontrouw was of dit beleed. Verkiest de vrouw te scheiden en veronderstelt de man dat zij met iemand anders wil gaan leven dan verklaart hij haar onder het drinken van fetiche en noemen van persoon, dat indien zij dezen tot vrouw koomt, de fetiche haar zal dooden. Wil nu de vrouw werkelijk later met eenen zoodanigen persoon eene verbintenis aangaan, dan is zij verpligt haren vorigen man eerst te verzoeken de bezwering van haar weg te nemen, hetgeen meestal geschiedt tegen betaling van 4 Eng. liq. goud.

Een man, lange jaren met eene vrouw verblijvende, bijzonder over haar tevreden zijnde, en haar dit willende bewijzen, roept hare familie bij elkander en verklaart haar het hoofdgeld te schenken, en dit nimmer, in welk geval ook, te zullen vorderen. Ten bewijze van dankbaarheid zendt de familie, na deze verklaring den man een schaap en eene flesch rum als geschenk.

Zooals reeds gezegd is de vrouw zorgt voor het huishouden; wordt de man tijdens hunne verbintenis behoeftig dan is zij wanneer er geene andere middelen daartoe bestaan, verpligt in zijne voeding te voorzien.

Bij overlijden van den man worden tien dollars van het betaalde hoofdgeld aan de vrouw geschonken, wordt zij door deszelfs opvolger als wettige vrouw aangenomen en voldoet deze slechts een en een half Engels liq, goud als nieuw hoofdgeld aan de familie. In zulke gevallen behoudt de vrouw alle goederen van haren eersten man, en tijdens haar vorig huwelijk verkregen. Wanneer zij niet bij den opvolger van haren man wil blijven, wordt het betaalde costmun, het

hoofdgeld der kinderen, de voor de vrouw met weten harer familie betaalde gelden en alle paantjes en gouden sierraden terug genomen.

Ook bij overlijden der vrouw vervallen tien dollars van het voor haar betaalde costuum, en willen de kinderen bij den Vader verblijven dan wordt het bedoelde bedrag geheel geschonken; hare paantjes en sieraden worden gedeeltelijk met haar begraven, en onder de kinderen verdeeld. Zijn er geene kinderen dan wordt alles door den man behouden, en het hoofdgeld en de met weten der familie voor de vrouw betaalde schulden gerestitneerd.

Ouderlijk Regt op de Kinderen.

Elk kind van vrije negers is het eigendom van zijne ouders, kan door hun als pand worden gesteld, en als slaaf worden verkocht. Daar bepaaldelijk de moederlijke linie wordt gevolgd, oefent de moeder het grootste gezag over de kinderen uit. Het kind is verpligt voor deszelfs ouders te werken, en wordt zoolang tot dat hetzelve in staat is voor eigen onderhoud te zorgen, door hen gevoed. Zusters kinderen, waarvan de ouders overlijden, worden insgelijks het eigendom van den oom of tante van de moeders zijde, en ontvangen dezen dan ook den naam van vader en moeder. Ditzelfde heeft plaats met verdere betrekkingen, welke aan de erfgenamen van de moederszijde vervallen.

Alhoewel de kinderen de moederzijde volgen, trekken de zonen met het Kwartier van den vader te velde.

Onderlinge Verpligting der Familien.

Bij belangrijke zaken bestaat eene familieraad, welke over de betaling van zekere schulden, en over de regeling van andere zaken de familie betreffende handelt. De familie helpt elkander onderling bij het bouwen van woningen en het bewerken van land.

Familie Schulden.

Elke erfgenaam welke de erfenis heeft aanvaard, is verpligt wanneer er door belanghebbenden aangifte van een door den erflater nagelaten schuld is gedaan, dezelve te voldoen. Deze aangifte geschiedt met het geven van een à twee flesschen rum. De aangifte verzuimd zijnde, kan de betaling worden geweigerd, tenzij er voldoende getuigen bestaan, of de eischer bij het overlijden van den erflater is afwezig geweest.

Verouderde erkende familieschulden worden door het hoofd der

familie of door de gezamentlijke leden gedragen. Gewoonlijk helpt zich eene zoodanige familie, wanneer er geen geld voorhanden is, met het pandstellen van een of meerdere der betrokkenen. De ouders kunnen voor de schulden van hunne kinderen, zoolang zij bij hen inwonen, worden aangesproken.

Personele Schulden.

Iedere schuldenaar zijne schulden niet betalende kan hiervoor worden aangeklaagt, hetzij bij het Gouvernement of bij de Kroms Grooten. De aangifte van de vordering geschiedt bij de laatste met vooruitbetaling van een weinig rum waarvan de onkosten op rekening van den schuldenaar komen. Gewoonlijk wordt een klein uitstel voor de betaling verleend; is dit verstreken en de vereffening niet geschied dan wordt de schuldenaar aan een blok geslagen tot de betaling volgt.

(Deze maatregel is sedert lang door het Gouvernement krachtdadig tegen gegaan en vindt thans zelden plaats daar waar een Europeaan bevel voert).

De schuld ontkent wordende wijzen getuigen of de Edoemdrank de kwestie uit.

Geene schulden hoegenaamd mogen worden gevraagd op den fetichen dag of gedurende de kontoem. Iemand zich voor schulden verwijderd hebbende kan zich op dezen tijd, met zekerheid voor zijnen persoon, vertoonen.

Zickten. — Besmetting.

Bij verschijning eener aanstekende ziekte wordt aan den ingang van het Krom op de algemeene weg eene boschkabriet aan drie stokken opgehangen, een kabriet uit het Krom in den omtrek begraven, stokken regt in den grond gestoken en tusschen deze weer andere ingevlochten en met klei vast gezet. Op de groote fetiche plaatsen van het Krom wordt rum, palmwijn en een schaap geoffert, de kontoem trom geslagen en gedurende den dag de kontoem dans gedanst.

Men is verpligt diegenen welke door eene besmettelijke ziekte wordt aangetast, onmiddelijk uit het Krom te verwijderen, en op eene afgezonderde plaats in het bosch te behouden. De zieken worden zooveel mogelijk alleen door personen opgepast, die vroeger aan dezelfde kwaal lijdende waren.

Bij ziekte worden de fetiche priesters steeds geraadpleegd, zoowel

om bij de fetiche naar de oorzaak der ziekte te vernemen, als om die weg te nemen en de zieke van geneesmiddelen te voorzien.

Gebruiken bij de maandelijksche Zuivering en Zwangerschap der Vrouw.

Gedurende de maandelijksche zuivering is de vrouw onrein, en leeft zes dagen alleen zonder de woning van haren man te mogen betreden. In de boschkrommen wordt dit gebruik het stipste opgevolgd, en begeeft zich de vrouw gedurende den bedoelden tijd buiten het krom.

Een meisje huwbaar zijnde wordt dit door versieren en rondleiden bekend gemaakt, en mag zij gedurende acht dagen geen huiselijk werk verrigten.

Te Accra alleen hebben in dit geval geene openlijke costumen plaats, de familie wordt slechts met den maagdelijken staat bekend gemaakt.

Bij de eerste zwangerschap der vrouw wordt zij tegen de achtste maand door eenige vriendinnen met fetiches omhangen, met aarde klei en ander vuilnis besmeerd en naar zee gebragt, om te worden gewasschen. Op haar togt derwaarts heeft zij echter te verduren dat de jongens haar met steenen enz. werpen tot de plegtigheid is afgeloopen.

Eene vrouw gedurende de zwangerschap stervende wordt geopend, het kind uit het ligchaam gehaald, en bij de moeder begraven. Te Acera wordt eene zoodanige overledene vrouw niet ter aarde be teld, maar naar het bosch gedragen, en ten prooi aan de dieren des velds gelaten.

Een miskraam wordt de vrouw als schande aangerekend en heeft dit plaats dan wordt zij door het jonge volk en de vrouwen, gescholden en geslagen. Volgens inlandsch oordeel is van zoodanig geval, door het plegen van bedrog of het spreken van onwaarheid, de vrouw zelve de oorzaak.

Geboorte.

Bij geboorte van een kind wordt hetzelve den voornaam gegeven naar den dag der week, benevens voor het eerste kind den naam des grootvaders van vaderszijde; voor het tweede kind (een jongen) den naam van een der broeders of zusters des grootvaders van vaderszijde; voor een meisje den naam der grootmoeder van vaderszijde. en voor het derde eenen naam der familie mede van vaderszijde.

De geboorte van twee kinderen één van het mannelijk en één van het vrouwelijk geslacht wordt voor gelukkig gehouden; van drie kinderen twee van het vrouwelijk en een van het mannelijk, voor ongelukkig.

Tweelingen van het mannelijk geslacht worden genaamd: Atta Pennien en Atta Kakkera; te Elmina en voor zooverre zich de Fantijnsche taal aan de benedenkust uitstrekt. blijven deze namen voor meisjes hetzelfde. Aan de bovenkust voegt men er bij Attanza, terwijl te Accra mannelijke tweelingen Accoté en Accoêtte, en vrouwelijke Accolé en Akcako genoemd werden.

Bij de geboorte van drie zonen achter elkander is de naam van de derde steeds Mijzang en voor een meisje Manza. Van zes kinderen is de naam voor het zesde Essian, het zevende Esson, het achtste Oōtju, het negende Akon, het tiende Badoa en het elfde Dockoe.

Acht dagen na de geboorte wordt het kind een stukje fetich goud en allerlei fetiche touwtjes etc. om den hals gehangen, ten einde het voor ziekte en andere ongelukken te bewaren.

Bij eene gelukkige geboorte wordt vrij algeneen een schaap, kippen of boschkabriet aan de bijzondere fetiche geofferd; te Elmina wordt bij deze gelegenheid een schaap of kabriet gedood, en een gedeelte daarvan aan ieder lid en familie als geschenk gezonden.

Bij eene ongelukkige geboorte brengt de vrouwsfamilie eene kabriet welke wordt geslacht, en het bloed met zee- en zoetwater vermengd en daarmede vrouw, kind en huis besprengd. Dit gebruik is niet algemeen en kan worden aangenomen als alleen te Akim en meer bovenwaarts de kust, bestaande.

De derde der achter elkander geboren zoons, genaamd Mijzang worden eenige kakkeraadjes of stukjes fetiche goud en eenige koralen, Man genaamd, om de regterhand gebonden. Aan de bovenkust mag hij jongeling geworden zijnde, met dezelfs vader geene nieuwe rijst in eene pot gekookt eten, en moet dezelve voor zich in eene afzonderlijke pot en vuur laten bereiden.

Een jongeling wordt als meerderjarig of als man beschouwd zoodra hij vader of gecalisiaard is, eene jonge dochter wanneer zij hare maandstonden heeft bekomen.

Het is misschien niet ongepast om hier van een gebruik te gewagen wat uitsluitend te Accra plaats heeft. Alle jaren in de maand Februarij (Harmattaan-tijd) worden de jongens van zeven à acht jaren oud aldaar besneden; en wie zijne kinderen aan deze gewoonte zoude willen onttrekken, stelt zich aan de algemeene verachting, en hen aan de grootste mishandelingen bloot. Kinderen die de besnijding ondergaan hebben dragen gedurende acht dagen geene andere kleeding, "als eene mat" die hen geheel omhuld en met een fetiche touwtje om den hals wordt gehangen. Wáár of bij wie zij zich in deze kleeding vertoonen worden hun kleinigheden ten geschenke gegeven.

Gebruiken bij den Dood en de Begraving.

De gebruiken welke bij het afsterven en ter aarde bestellen plaats hebben zijn zeer verschillend; de fetiche plegtigheden in de boschkrommen en vooral in het Ahantasche landschap veelvuldig.

Bij sterfgeval wordt in den regel naar den stand der personen voor de familie costuum gemaakt; was de overledene een vermogend nan of een kromsgroote dan geschiedt het costuum maken mede door de kwartieren, en dikwijls door de bewoners van naburige krommen. Veelal wordt slechts eenen dag costuum gemaakt en onder het drinken van rum en palmwijn veel buskruid verschoten; men komt echter acht dagen iedere morgen ten sterfhuize bijeen, bepaaldelijk om familiezaken te vereffenen en te regelen.

Den eersten dag na het overlijden wordt er door de familie en vrienden van den ontslapene wat goud, paantjes, palmwijn of rum aan deszelfs opvolger gegeven, en hieruit de onkosten van het costuum goed gemaakt; het overblijvende onder de familie van moederszijde verdeeld of ontbrekende door hun gekweten.

Bij overlijden van iemand die veel goud nalaat, wordt er van dit bij het lijk ten toon gesteld, de hals, handen en voeten met fetiche goud versierd, en een gedeelte met den overledene begraven.

De lijken worden gewasschen, gekist en in hun eigen of familiehuis begraven; kinderen of slaven waarvoor slechts weinig of geen costuum wordt gemaakt, in hunne paantjes, vóór, somtijds in het huis hunner ouders of meesters. Jongelieden worden gekist, echter ook vóór de woning of in het voorhuis van hunne ouders of naastbestaanden begraven.

Op den dag van overlijden wordt door den opvolger van den overledene aan het kwartier waartoe deze behoorde kruid en drank gezonden; hetzelve trekt daarna met de kwartiervlag naar het sterfhuis om eenige geweerschoten te doen. Voor eene vrouw wordt zulks ook gedaan wanneer zij "Groote vrouw of vaandrige" bij het kwartier was.

D1. 88.

Bij overlijden van een Negerhoofd moet derzelver familie of opvolger kruid zenden bij elk der kwartieren van het krom, en de kwartieren zijn verpligt dit gezamentlijk ieder onder zijne vlag ten sterfhuize te komen verschieten.

Ingeval van toevallige dood of zelfmoord wordt er geen costuum gemaakt, de overledene buiten het krom begraven, het lijk met aarde besmeerd en tot de ter aardebestelling opentlijk ten toon gesteld.

Er hebben gevallen plaats dat bij het afsterven de familie door bijzondere omstandigheden verhinderd wordt het gewoon costuum te maken, dikwijls wordt alsdan eerst jaren daarna voor de afstammelingen aan die verpligting voldaan.

Na den afloop van een dood-costuum gaat de familie bij de vrienden en allen die hetzelve hebben bijgewoond hunnen dank betuigen; de rouw wordt met bekendmaking daarvan een jaar na het overlijden afgelegen, als wanneer zij zich buiten het krom in een stroomend water gaan reinigen, en in het wit gekleed terugkomen. Ter gedachtenis aan den overledene worden er jaarlijksch slagt- en dankoffers door de familie op het graf gebragt.

Erfregt en Opvolging op de Stocl.

Kinderen erven niet van den vader maar wel van de moeder. Erfgenamen van den man worden zusters kinderen, en verder al wat regtstreeks uit de moederlijke linie spruit. De neef erfgenaam van den oom of de oom erfgenaam van den neef wordende, erven deze tegelijkertijd zijne vrouwen, en worden dezelve van dat tijdstip af als zijne eigenen beschouwd, en is het voor hen betaalde calisaar costuum etc. ingeval van scheiding door hem te vorderen. Geene wettige erfgenamen bestaande wordt de oudste slaaf erfgenaam van de stoel en goederen; slaven en impia's gaan met de erfenis over.

De opvolging op de stoel geschiedt gewoonlijk door den wettigen mannelijken erfgenaam; goud en goederen aan de stoel verbonden kunnen door den erfgenaam niet willekeurig worden gebruikt en gaan met elken opvolger over.

Het koning- en makelaarschap volgt zich in de familie op. Bij overlijden van een kromshoofd wordt een van de oudste prinsen door de kromsregering gekozen, en aan de gezamentlijke kwartieren voorgesteld.

Aangenomen zijnde wordt het nieuw benoemde hoofd onder schieten en schreeuwen het kroin rondgedragen, en voorafgegaan van zijne Caboceers stoel. De vaandrigs worden voor de kwartieren gekozen, en volgen zich meestal van den vader op den oudsten zoon op.

Echtscheiding.

Echtscheiding kan plaats hebben met of zonder terugbetaling van het calisaar costuum. Wettige redenen voor het eerste geval zijn: overspel der vrouw of ander bewezen wangedrag. Voor het tweede geval geeft redenen: bewezen mishandelingen van den man, of vrije wil van dezen om van de verbintenis ontslagen te zijn. Bij de scheiding heeft gewoonlijk een schikking of verdeeling der kinderen plaats.

Is het de volstrekte wil der moeder om alle hare kinderen bij zich te behouden, of de familie der vrouw eischt dezelven, dan wordt wanneer de hoofddrank bestaande in twee gallon rum (hetwelk hiervoor bepaaldelijk bij het calisaar costuum wordt gevoegd) niet is betaald, de vader voor elk kind de waarde van drie Engels goud aan buskruid, een stuk paantje en een half Engels goud voldaan. Is door hem de hoofddrank verstrekt dan staat hij het regt op zijne kinderen af tegen betaling van negen Engels goud voor elk mannelijk en acht Engels voor ieder vrouwelijk kind.

Echtbreuk.

In het huwelijk is het voor een man geen misdrijf gemeenschap te hebben met eene vreemde vrouw, en strekt het evenmin het meisje tot schande of verwijt, vóór het huwelijk kinderen of gemeenschap met eenen man te hebben gehad.

Eene gecalisaarde vrouw zich met eenen anderen man afgegeven hebbende, is verpligt dit te belijden opdat haar man het hiervoor gestelde costuum eische. Klaagt iemand een ander voor overspel aan en verliest hij het geschil dan is hij verpligt het bedoelde costuum aan den ten onregte beschuldigde te voldoen, en brengt in een zoodanig geval met voorkennis der vrouwsfamilie het betaalde bedrag bij dat van het voor de vrouw betaalde hoofdgeld.

Wanneer de vrouw overspel pleegt en dit voor den man geheim houdt, wordt haar wanneer later ziekten of ongelukken onder hare kinderen voorkomen, zulks ten laste gelegen, en is zij genoodzaakt fetiche te drinken, om zich van het misdrijf van echtbreuk te zuiveren.

De costumen wegens overspel verschillen in grootte naar gegoedheid en stand van de personen met wie de vrouwen zijn gecalisaard. Zooals reeds vroeger is gezegd; eene vrouw door haren man als

impia gesteld, en in deze betrekking hem ontrouw zijnde, kan hij daarvoor geen costuum eischen. De vrouw brengt bij teruggave der geleende som, alle de in overspel verwekte kinderen bij haren man, welke deze als de zijnen kan beschouwen en over hen naar welgevallen beschikt.

Ingeval van bloedschande, wat zelden voorkomt, zijn de daders aan de algemeene verachting prijs gegeven; worden weggejaagd of door hunne naastbestaanden niet meer erkend, somtijds zelfs als slaven verkocht. Hij die zich aan deze misdaad schuldig maakt en op de plaats van het voorval verblijft is uit ieders huis gebannen, en slechts met eene gecalisaarde vrouw sprekende, wordt van hem costuum voor overspel gevorderd. Kinderen in bloedschande verwekt, worden met de moeder verbannen en krijgen den bijnaam van kind der schande: Enietoe-ba.

Dicfstal.

Kleine misdaden van deze aard door de kroms grooten afgemaakt wordende, vervalt de dader in eene kleine boete, wordt aan het blok geslagen of ook wel met rietslagen gestraft. Geene genoegzame bewijzen van de misdaad aanwezig zijnde, wordt er toevlugt genomen tot den fetichen priester, welke de dader "ter regt of onregt" door het touwtje trekken of Edoemdrinken aanwijst.

Bij diefstal van goud of goederen van waarde wordt dikwijls de hoeveelheid van het gestolene zeer vergroot, en daar de dief meestal slechts gestraft wordt, met teruggave van het ontvreemde en eene betrekkelijke boete, loopt hij die hem behulpzaam is, het gestolene verbergt, bewaart of koopt, ook geen ander gevaar als ook hij de helft der door de palabber ontstane onkosten betaald.

Voor het stelen van vee en veld-vruchten bestaan de volgende straffen. Wie een ram steelt betaalt de waarde in ligt goud, of geeft hetzelve terug met 1½ Engels goud en een flesch rum. Voor één schaap, twee schapen 1½ Engels goud, en een flesch rum. Voor kabrieten en varkens hetzelfde; kippen, eenden, en andere kleinigheden teruggave of betaling in goud volgens marktprijs.

Wie zich schuldig maakt aan het stelen van veld-vruchten wordt gestraft met betaling van 1½ Engels liquide goud en een flesch rum. Hem wordt van het gestolene om den hals gehangen, en nadat hij met houtskolen en water is geverwd, aan een touw door het krom rondgeleid en uitgejouwd.

Verwonding.

Hij, die een ander moedwillig verwondt, is verplicht de onkosten van doctor en medicijnen te voldoen, en den verwonde schadeloos te stellen voor deszelfs verloren tijd.

Beleediging of mishandeling wordt door het schenken van rum geschikt en afgedronken. Hij die van twee vechtende negers voor een derzelve partij trekt en hem helpt, wordt gestraft met eene dollar boete en eene flesch rum ten behoeve van de tegenpartij.

Moord.

De manslag zonder opzet, bij ongeluk of onvoorzigtigheid, op de jagt of anderzints begaan, mits wordende beleden en dadelijke hulp toegebragt, wordt slechts gestraft met betaling aan de familie van den overledene van een once acht Engels goud, twee vadems wit baft een anker rum en verschaffing der doodkist.

Moord met voorbedachte rade, verraderlijk of met moedwil begaan wordt gestraft met betaling van zes oncen liquide goud aan de familie van den vermoorde. De moordenaar of deszelfs familie zendt in het onderhavige geval veertien Engels goud aan de naastbestaande van den verslagene met verzoek deze te willen aannemen, en bijeen te komen om de zaak te schikken. Beide familien aan het verzoek voldaan hebbende, wordt onder het drinken van rum en palmwijn de kwestie behandeld, en is dezelve geschikt dan voldoet de moordenaar zes oncen goud en twee schapen terwijl de kosten van rum etc voor zijne rekening zijn. Zij geven elkander de verzekering de zaak is afgemaakt, en voor dezelve nimmer iemand mag bemoeijelijkt worden. Regent het onder de behandeling eener dusdanige zaak dan staat ieder op en begeeft zich huiswaarts zeggende: de vermoorde weent, eene omstandigheid waardoor de moordenaar verpligt is een schaap aan de familie van den vermoorde te zenden en genade te vragen.

Het zal wel geen betoog behoeven dat op het Nederlandsche grondgebied zelden moord wordt gepleegd, zonder dat het Gouvernement er kennis van bekomt; de misdadiger wordt als dan volgens de Hollandsche wet gestraft, of onttrekt zich aan dezelve door zich onmiddelijk na het plegen der manslag het leven te benemen, hetgeen dikwijls geschiedt bij onvermogende of dezulken die berekenen kunnen voor Europeanen teregt te zullen staan.

Het geven van Dasje van zichzelve of anderen.

Op twee wijzen geschiedt zulks, of iemand geeft zichzelven voor dasje (geschenk) aan bijzondere personen, aan de fetiche of aan het kwartier, of eene tweede persoon wordt voor schulden of andere oorzaken aan het kwartier voor dasje gegeven. Moeijelijk is het voor den Neger om slaven die zich wel bijzonder aan de fetiche voor dasje geven, van den priester uitgeleverd te krijgen, omdat deze dusdanige personen van dat oogenblik af als hun eigendom beschouwen. Wordt door den eigenaar eene klagte bij het gouvernement ingeleverd, dan geschiedt de uitlevering tegen betaling van 4½ Engels goud.

Iemand zich aan deszelfs kwartier voor dasje gegeven hebbende laat hetzelve zich wanneer de familie reclameert met eene vergoeding te vreden stellen.

Wanneer iemand voor schulden een vreemd persoon aan het kwartier voor dasje geeft, wordt deze persoon door hetzelve opgeroepen, de zaak onderzocht en de voor dash ontvangene weder in vrijheid gesteld, of veroordeeld tot de betaling van schuld en onkosten. Zeer regtvaardig wordt hierin niet gehandeld, en hij die het grootste geschenk geeft, is zeker de palabber te winnen.

Panjaren.

Even als het geven voor dasje heeft dit mede op twee wijzen plaats: namentlijk er worden personen of goederen voor anderen genomen of gepanjaard.

Het panjaren van personen heeft plaats voor schulden of andere omstandigheden. Wanneer iemand van een persoon op een verwijderd krom verblijf houdende, geld te vorderen heeft en de betaling niet kan erlangen, neemt hij wanneer een lid der familie, of ook wel slechts een bewoner van het krom van zijnen debiteur onder zijn bereik komt, dezen gevangen tot zoolang de betaling volgt, waartoe de schuldenaar al zeer spoedig door de naastbestaanden van den gepanjaarde wordt genoodzaakt.

Onderlinge twist tusschen verschillende krommen bestaande wordt van weerszijde zonder onderscheid van personen gepanjaard. Het panjaren van goederen geschiedt bijna uitsluitend voor schulden, en heeft evenals bij de panjaring van personen dan plaats, wanneer de betaling voor vroeger geleverde goederen wordt geweigerd. De crediteur begeeft zich in zoodanig geval bij dezen of geenen koopman en neemt, met het leggen van eene bezwering op het hoofd van zijnen

debiteur, zoovele goederen als zijne vordering bedraagt. Wil de schuldenaar dan niet in eene groote palabber of in onkosten vervallen, is hij genoodzaakt het op zijne rekening gepanjaarde te voldoen, tenzij hij door aanklagte bij het Gouvernement regt zoekt.

Feesten, Jams — Costuum.

Na den regentijd in de maanden Junij, Julij of Augustus vieren zij het jams costuum, zeggende de fetiche het land met regen heeft gezegend, en zij hem daarvoor van het nieuwe product ten offer moeten brengen. De fetiche priester van Benjan is de man die zich te Elmina voor drie weken in het fetiche hok opsluit; gedurende dien tijd mogen de negers in genoemde rivier niet visschen, geene geweerschoten doen, geene trom slaan, geen dood costuum maken en 's avonds niet op straat zingen.

Met het einde van de derde week laat bedoelde priester de nacht bij hem aan het fetiche hok doorbrengen met zingen en dansen. Den volgenden morgen gaat hij uit, vergezeld van zijne zangers en trommelslagers langs de straat dansende, en denzelfden dag 's avonds wordt de rivier geopend, waarna kwartier één van Elmina met het jams-costuum begint.

Scheld en slaan Costuum.

Van dit gebruik, wat slechts te Elmina bestaat, is alleen te zeggen dat de inlander zich verbeeldt er een afgod met name Enzan is, op wiens last jaarlijks de vrouwen door de mannen moeten worden gescholden en dat daardoor de vrouwen op last van de godin Iadodo het regt hebben, om eene week na de opening der rivier de mannen te slaan, die deze last op hun uitoefenden.

Tijger en Buffelfeest.

Dit feest, thans bijna onbekend, was in vroegere jaren de grootste vereering welke een Caboceer aan zijne vrouw konde doen, nadat hij haar van allerhande soorten van paantjes, gouden lijfsieraden, slaven en slavinnen had voorzien. Bij gelegenheid dat er een tijger of buffel werd geschoten, kocht hij dezelve en vereerde daarmede zijne oudste vrouw. Het dier werd tot aan de woning der vrouw gedragen door lijfeigenen, en vergezeld door de naastbestaanden des Caboceers en die van zijne vrouw, ieder eene groene tak in de hand dragende. Poten, kop en staart werden daarna gedroogd en zorgvuldig bewaart tot het jams-costuum als wanneer de vrouw een houten altaar liet maken,

bedoelde deelen liggende op groene bladen ten toon stelde, en daa voor slagt en drankoffers bragt.

Kontoem.

Het kontoem of nieuw-jaarsfeest, sedert jaren in Elmina verbode en in het Ahantasche landschap het eenigste jaarlijksche feest, val gewoonlijk in tegen het laatst van Augustus of begin van Septembeduurt acht dagen en moet een begin nemen op den goeden Ade (Zondag). Het bestaat alleen uit eene fetiche dans welke gedurends vier dagen door de verzamelde en van alle zijden toegestroomde menigte op het slaan der groote kontoemtrom worden uitgevoerd en waarbij de vrouwen met hunne beste paantjes en sieraden, de mannen en kinderen op de zonderlingste wijze zijn opgeschikt.

Na den afloop van deze dans ter eere van Affaatju, de fetiche der kontoem, begint de Ampan of tweede fetiche dans, welke alleen door vrouwen wordt uitgevoerd, en waarmede de achtste dag wordt bereikt Bij het eindigen der kontoem neemt ieder een stukje brandend hout en werpt dit in zee onder de uitroep van: Affaatju neem Uw hout en vuur terug.

Gedurende de kontoem is het straffeloos toegestaan die zangen te zingen, welke door de jonge negers van het krom in de laatste drie weken vervaardigd zijn, en welke meestal handelen over slechte vrouwen, gepleegde diefstal en soortgelijke voorvallen in het krom.

Ter aanleering van het slaan der kontoemtrom en vervaardigen der bedoelde zangen, vereenigen zich de jonge lieden buiten het krom, en vrouwen, kinderen, noch vreemdelingen worden in deze vergaderingen toegelaten.

In ieder huisgezin worden met de kontoem alle oude kookpotten etc vernietigd en vrouwen, kinderen, impia's en slaven van nieuwe paantjes voorzien.

Daar waar een Europeaan bevel voert wordt de kontoem in het fort gedanst, en van ouds bij die gelegenheid de verzamelde menigte op rum en tabak onthaald.

Doodschieten van een Pattekoe.

Wanneer iemand een pattekoe heeft gedood moet hij daarvan dadelijk aan de kromregering kennis geven, en wordt het dier op kosten van den jager naar de vergaderplaats gebragt, en hetzelve twee verdedigers gegeven. Is de jager in staat de door deze geopperde bezwaren te wederleggen, dan wordt hij ten bewijze van regt met kalk

of witte aarde besmeerd, en onder het schieten met geweren rondgeleid; de pattekoe wordt meestal, na met fijn gemaakte houtskolen te zijn bespreid, rondgedragen en verbrand. Een zoodanig proces kost den jager eene goede hoeveelheid rum.

Aldus opgemaakt binnen het Hoofd-Kasteel St. George d'Elmina 20 Mei 1851.

De Lt. Kolonel, Gouverneur ter Kuste van Guinea: A. VAN DER EB.

NOG EENIGE GEGEVENS OVER HERBERT DE JAGER.

Reeds verschillende onderzoekers hebben hun aandacht gewijd aan den uitnemenden Oriëntalist Herbert de Jager, en gegevens omtrent zijn leven en werken gepubliceerd. Wij verwijzen naar een tweetal verhandelingen van Leupe in deze Bijdragen van de jaren 1862 en 1867, naar de opstellen van Dr. de Haan en Dr. van Ronkel in het Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap. deel XLII (1902). naar Rouffaer's artikel in de Encyclopaedie van Ned.-Indië en De Haan's gegevens in zijn Priangan, deel I. Er zijn echter nog talrijke hiaten in onze kennis van dezen aantrekkelijken geleerde, en daarom zij hier gewezen op een tweetal gegevens, waarop tot dusver nog niet de aandacht der De Jager-biografen gevallen was.

In de eerste plaats dan verwijzen wij naar het Album Studiosorum Academiae Lugduno-Batavae, waarin men vindt aangeteekend, dat op 14 Maart 1656 werd ingeschreven Albertus de Jager, Alphensis, oud 20 jaar, voor de studie der Theologia, en op 9 Februari 1662 Herbertus de Jager, Swammerdammensis, oud 25 jaar, voor de Mathesis. Deze twee studiosi, van wie zoo op het eerste gezicht alleen de geslachtsnamen overeenstemmen, zijn een en dezelfde persoon, zooals wij hier hopen aan te toonen.

Uit de resolutiën van Heeren-XVII, gepubliceerd door Leupe in de genoemde artikelen, en door schrijver dezes in Pieter van Dam's Beschryvinge van de O. I. Comp. blijkt, dat De Jager sedert 1656 theologie studeerde, eerst voor rekening van de stad Purmerend. later voor die van de Compagnie; dat hij in 1661 onder aanbieding zijner Theses aan de bewindhebbers o.m. verklaarde, dat hij "de meeste inclinatie tot de theologische studiën niet en heeft" waarop hem werd toegestaan, nog een jaar voor rekening van de Comp. te studeeren "in het studium Mathesis, mitsgaders de oriëntaelse talen". Ingevolge van deze toezegging liet de theologische student De Jager zich op den eersten dag van het volgende nieuwe annum academicum. 9 Februari 1662 in de Mathesis inschrijven.

Het verschil der doopnamen is voor dien tijd niets ongewoons; er kan van een eenvoudige verschrijving sprake zijn; het is ook mogelijk, dat De Jager gewoonlijk Bert(us) genoemd werd, en dat dit door den inschrijver is aangevuld. In elk geval staat het vast, uit een hieronder af te drukken resolutie van Curatoren der Leidsche Universiteit, dat de Oriëntalist De Jager, en dat kan geen ander dan Herbertus zijn, in de registers der Academie als Albertus bekend stond.

De opgave der geboorteplaats is bij beide inschrijvingen eveneens verschillend; de eerste maal Alphen, de tweede keer Zwammerdam. Ook dit is echter geen bezwaar. In 's Compagnies papieren — zie ook De Haan, Priangan I, personalia, blz. 220 — wordt als geboorteplaats van Herbert nu eens Alphen, dan weer Zwammerdam opgegeven, terwijl Nicolaes Witsen, die buitengewoon veel belang in De Jager en zijn werk stelde, en ook om toezending van diens nagelaten geschriften verzocht, hem in een schrijven noemt "een boerenzoon uyt het veen of daeromtrent". Met het veen wordt Aarlanderveen bedoeld, en dit ligt tusschen Alphen en Zwammerdam.

Indien er nog eenige twijfel aan de identiteit mocht zijn gebleven, kan de opgave der leeftijden die wegnemen. Uit de papieren der Compagnie blijkt, dat De Jager moet zijn geboren in 1636 of het begin van 1637 — zie ook het genoemde artikel van Rouffaer — En volgens de eerste opgave in het Album was de ingeschrevene op 14 Maart 1656 twintig jaar, volgens de tweede opgave op 9 Februari 1662 vijf en twintig jaar. Zijn geboortedatum moet dus liggen tusschen 9 Februari en 14 Maart 1636.

Wij komen nu tot een tweede gegeven. Er is in de vroegere publicaties over De Jager reeds de aandacht op gevestigd, dat zijn leermeester in het Arabisch, Prof. Golius, hem, toen hij nog student was, als zijn toekomstigen opvolger had aangewezen. Vijf jaar na De Jager's vertrek naar Indië overleed Golius — 1667 — en zijn leerstoel bleef langen tijd onbezet. Toen het eindelijk noodig geoordeeld werd, in de vacature te voorzien, viel de aandacht op De Jager. Den 15den Augustus 1678 werd in een vergadering van Curatoren der Universiteit en Burgemeesteren van Leiden de volgende resolutie aangenomen, die men afgedrukt vindt in Dr. Molhuysen's Bronnen tot de Geschiedenis der Leidsche Universiteit, deel III, blz. 338.

"Alsoo voormaals voor een considerable dienst ende een ornamentum Academiae gehouden is geweest de aanqueckinge van de Arabische ende andere Oostersche taalen, ende de Universiteyt binnen Leyden door den dienst van mannen, in die taelen ervaren ende vermaart geweest sijnde, voortijts een groote roem ende reputatie heeft bekomen, soo hadden Cura-

toren ende Burgemeesteren goedgevonden en verstaen, dat alle debvoiren behoorden te werden aangewend, om de voors. Universitevt in dat deel in de voors, oude luvster ende renonmé, was doenlijck, wederom te herstellen; ende nademael met een uytsteekende loff haer te voren waeren gekomen de qualiteyten van eenen Albertus de Jaeger, sigh tegenwoordigh in Indiën in dienst van de Oostindische Compagnye onthoudende, in vertrouwen dat deselve een seer bequaem instrument, en ook wel genegen soude sijn om in dese Universitevt de Arabische taele te doceren, soo is goedgevonden ende verstaan, dat den secretaris sal werden versogt en gelast, gelijck deselve versogt ende gelast werd mits dese, om sigh te transporteeren nae Amsterdam, ende sigh aldaer uyt den heer advocaet Van Dam ende andere, die van den voorn. De Jager soude konnen getuvgen, te informeren op de bequaamheyt, comportementen ende vordere qualiteyten van denselve De Jager, mitsgaders op desselfs inclinatie, om sigh tot de academische institutiën ende exercitiën te sullen laaten gebruycken, indien hy daartoe op een honorable wyse soude mogen werden beroepen, ende om van syne ondervindinge ter naeste vergaderinge rapport te doen."

Uit de resolutiën der "naeste" en ook van alle volgende vergaderingen blijkt van een uitgebracht rapport niets. Trouwens, die resolutiën zijn geen notulen, en geven dus geen besprekingen. Ook de missieven der Heeren-XVII en die van de bewinhebbers der Kamer-Amsterdam, naar Indië geschreven, bevatten geen enkele aanwijzing of zinspeling. In Augustus 1679 besloten Curatoren, aan den Leidenaar Johan Meyer gedurende twee jaren een uitkeering te verleenen voor een studiereis ter beoefening der Arabische, Syrische en Chaldeesche talen, om die later te Leiden te kunnen doceeren. Hieruit blijkt wel, dat het plan tot benoeming van De Jager was opgegeven, nog vóórdat deze op een eventueele aanvraag kon hebben geantwoord. De redenen zijn ons niet bekend. Gezien de politiek der bewindhebbers achten wij het intusschen niet onmogelijk, dat zij op een of andere wijze die benoeming hebben ontraden. Voor hen was De Jager, die overigens op hun kosten had gestudeerd, een niet te vervangen kracht.

NOTULEN

VAN DE BESTUURS- EN ALGEMEENE VERGADERINGEN VAN HET

KONINKLIJK INSTITUUT VOOR DE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE VAN NEDERLANDSCH-INDIË

1930-1931



BESTUURSVERGADERING

VAN 15 NOVEMBER 1930.

Aanwezig de Heeren: Dr. J. W. IJzerman (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Ondervoorzitter), Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder (Penningmeester), R. A. Kern, Prof. Dr. N. J. Krom, Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Dr. H. H. Juynboll, Prof. J. C. van Eerde, Prof. Dr. C. C. Berg en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

Prof. Mr. Ph. Kleintjes had bericht van verhindering gezonden.

De Voorzitter opent de vergadering en verzoekt voorlezing van de notulen der vorige Bestuursvergadering, welke worden goedgekeurd.

Bedankt voor het lidmaatschap hadden de Heeren: Mr. H. W. Felderhof, het Algemeen Landbouw Syndicaat, J. van der Marel, W. P. Hillen, de N.V. Cultuur Mij. Pagottan, H. Ch. Gooszen en de N.V. Cultuur Mij. Besito.

Bericht van veranderd adres was binnengekomen van de Heeren: Dr. H. F. C. ten Kate, Dr. H. Kraemer, A. Hueting, Dr. V. E. Korn en J. W. de Klein.

Van de Agenda wordt het eerst aan de orde gesteld de voor 1931 ontworpen begrooting, welke door den Penningmeester wordt toegelicht. Met het oog op verminderde inkomsten is de begrooting voorzichtig geraamd en zijn geen uitgaafposten in uitzicht gesteld dan die, welke onvermijdelijk zijn. Besloten wordt om in 1931 geen afzonderlijke ledenlijst te doen verschijnen.

De Voorzitter betuigt den Penningmeester den dank der vergadering voor de gegeven toelichting en brengt in herinnering

dat de begrooting in de December-vergadering zal zijn vast te stellen.

Ter tafel wordt gebracht:

1. een brief van Martinus Nijhoff d.d. 5 Nov. j.l. Onderwerp: Barabudur, E. M. Dict. F. waarbij bevestigd wordt, dat tegen eene subsidie van f 20.000 het 2e deel van de monographie van den Barabudur zal worden gedrukt, en aan het Instituut kant en klaar zullen worden geleverd 50 exemplaren van tekst en platen. Duidelijkheidshalve wordt hierbij uitdrukkelijk aangeteekend, dat in die prijsopgaaf niet is begrepen hetgeen noodig zal blijken om een duplicaat-stel negatieven als archief-materiaal te doen vervaardigen ter vervanging van de bij het afdrukken van het eerste deel bedorven platen.

De Voorzitter zet uitvoerig uiteen wat aan dezen brief is voorafgegaan, waarbij hij zich op het standpunt heeft geplaatst dat in het belang van het algemeen en van het Instituut in het bijzonder een onverwijlde beslissing geboden was op het door de firma Martinus Nijhoff gedaan, zorgvuldig voorbereid en alleszins redelijk voorstel, waarbij met alle wenschen op typographisch gebied is rekening gehouden. Vergeleken bij den uitslag van de onderhandelingen betreffende het eerste deel is het resultaat dat bij onderlinge bespreking en overleg thans voor het tweede deel verkregen is, aanmerkelijk gunstiger. Voor zooveel noodig werd tevens aangestipt, dat behalve deze som van f 20.000 nog andere bedragen noodig zullen zijn aan honoraria, doch de Voorzitter vertrouwt, dat het Instituut de som niet zal behoeven te overschrijden, welke in verband met den in 1913-1922 van de Regeering ter zake verkregen geldelijken steun voor deze Barabudur-uitgaaf en het door het Instituut als eigen bijdrage beschikbaar gestelde cijfer mag worden besteed.

Prof. Krom zegt den Voorzitter, namens de vergadering, dank voor hetgeen deze heeft weten te bereiken en met Martinus Nijhoff is overeengekomen.

2. een verzoek van de Fransche Legatie om ten behoeve van een wetenschappelijk werk de twee eerste foto's te mogen publiceeren uit den Bilder-Atlas van Prof. Dr. C. Snouck Hurgronje's Mekka;

geen bezwaar.

Rondvraag:

Prof. Van Ronkel geeft, mede namens Dr. Juynboll, in over weging om de verhandeling van Pr. H. Geurtjens M. S. C. over "Een belangwekkend taalkundig verschijnsel in de Marindineesche taal" ter beschikking van den schrijver te laten; conform besloten.

Prof. Krom beveelt, ook namens Dr. IJzerman, tot plaatsing in de Bijdragen aan het artikel van Dr. Stapel over "Een zeeroover in dienst der V. O. I. Compagnie".

Eveneens worden op advies van de Heeren Berg en Juynboll voor de Bijdragen aanvaard de door Dr. Gonda aangeboden Varia en lexicografische aanteekeningen bij de Tantoe Panggelaran.

Prof. Van Eerde biedt namens den Heer Helfrich ter publicatie in de Bijdragen aan een door den Heer Romondt in het Archief van het Departement van Koloniën opgespoord stuk, handelende over het gewoonte-recht van de negers ter Kuste van Guinée. De Heeren Van Eerde en Stapel worden uitgenoodigd van advies te dienen.

De Heeren Van Ossenbruggen en Van Eerde denken gunstig over eene publicatie van de in hun handen gestelde verhandeling van den Heer Friedericy over adat en adatrecht in Ponre, doch verzoeken zich ter zake van eenige punten in overleg met den schrijver te mogen stellen;

geen bezwaar.

Ingekomen was van den oud-Resident G. J. van Dongen eene beschouwing over een door Prof. P. Schebesta geleverde studie over de Koeboe's. De Heeren Van Eerde en Van Ossenbruggen worden bereid bevonden ter zake van advies te dienen.

Voor de Bibliotheek waren boekgeschenken binnengekomen van de Heeren: Prof. Mr. Ph. Kleintjes, R. A. Kern, Dr. D. Mulder, S. Lévi, J. F. Snelleman, Prof. Dr. C. C. Berg, A. M. P. A. Scheltema en O. L. Helfrich.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING

VAN 20 DECEMBER 1930.

Aanwezig de Heeren: Dr. J. W. IJzerman (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Onder-Voorzitter), Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder (Penningmeester), R. A. Kern, Prof. J. C. van Eerde, Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Dr. H. H. Juynboll, Prof. Dr. C. C. Berg en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

Dr. N. J. Krom en Mr. Ph. Kleintjes hadden bericht van verhindering gezonden.

De Voorzitter opent de vergadering en verzoekt voorlezing der notulen, welke vervolgens worden goedgekeurd.

Bedankt voor het lidmaatschap hadden: Mr. J. W. D. Francken, A. S. L. Spoor, Mr. O. W. van Ewijk, Dr. F. W. T. Hunger, alsmede de Amsterdam-Tapanoeli Rubbermaatschappij, terwijl mede de donaties waren ingetrokken van de Deli-Batavia Maatschappij en de Suikerfabrieken Tjeweng-Lestari.

Bericht van overlijden was ontvangen van Jhr. Mr. D. A. W. van Tets van Goudriaan.

Als nieuwe leden werden aangenomen de Heeren A. T. Th. de Raadt en W. R. Pieters.

Kennis was gegeven van veranderd adres door de Heeren H. J. Wesseldijk, W. Rienstra en P. Wink.

Aan de orde wordt gesteld:

1. de vaststelling van de begrooting van 1931, welke sluit met een bedrag in ontvangsten à f 30.000 en in uitgaven van f 50.000.

2. het aanbod van den Heer Van de Siepkamp ten verkoop van een 52-tal in het Maleisch gestelde, gekalligrafeerde brieven van den Luitenant-Gouverneur-Generaal Th. Stamford Raffles en verdere Landvoogden, gericht aan den Sultan Pakoeningrat van Soemenep; en inhoudende o.a. de kennisgeving van aanvaard bestuur:

wordt besloten daarvoor eene som van f 200 te bieden.

Rondvraag:

Prof. Berg biedt namens Dr. Gonda ter publicatie aan een nieuwe reeks oud-Javaansche Varia, waaromtrent verzocht wordt het advies van Z.Hooggeleerde te zamen met Dr. Juynboll.

De Heer Kern verklaart, ook namens Dr. Rassers, zich thans te kunnen vereenigen met de opneming van het artikel van den Heer P. Middelkoop: Gegevens over het Timoreesche adathuwelijk, zooals dit herzien is;

tot uitgaaf wordt besloten.

Voor de bibliotheek biedt de Heer Kern aan den 2en jaargang (1930) van het Tijdschrift Pacific Affairs; besloten wordt om het abonnement daarop voor rekening van het Instituut over te nemen:

In de derde plaats geeft de Heer Kern in overweging om ter gelegenheid van het in September 1931 te houden Internationale Oriëntalisten-Congres te Leiden, in het Gebouw van het Instituut ten gerieve der geleerden een schouw van interessante boekwerken in te richten;

besloten wordt te doen, wat in dezen gedaan kan worden.

Prof. Van Eerde stelt, ook namens den Heer Stapel voor om het door den Luit.-Kolonel, Gouverneur A. van der Eb opgestelde Verslag van Inlandsche Wetten en Gebruiken ter Kuste van Guinea, gedagteekend St. George d'Elmina 29 Mei 1851, in de Bijdragen op te nemen;

conform.

Mr. Van Ossenbruggen adviseert in overeenstemming met Prof. Van Eerde gunstig omtrent de publicatie van de door den Heer H. J. Friederiev aangeboden bijdrage tot de kennis van adat en adatrecht in Ponre (Zuid-Celebes), alsmede ten opzichte van de beschouwingen van den oud-Resident G. J. van Dongen naar aanleiding van Prof. P. Schebesta's publicatie over de Koeboe's.

Tot opneming wordt besloten.

De Heer Borgerhoff Mulder deelt mede, dat het Bestuur van het Suiker-Syndicaat het verzoek om gratis-toezending van het Archief voor de Suiker-Industrie ten behoeve der Bibliotheek heeft ingewilligd;

de Voorzitter verzoekt den dank van het Bestuur voor deze welwillende beschikking te betuigen.

Boekgeschenken waren ontvangen van de Heeren W. H. Cool, Dr. F. D. K. Bosch, Prof. G. Gonggrijp, L. F. van Gent, Joh. F. Snelleman, V. I. van de Wall.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING van 17 Januari 1931.

Aanwezig de Heeren: Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (w^d Voorzitter), R. A. Kern, Prof. Dr. N. J. Krom, Prof. J. C. van Eerde, Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Dr. H. H. Juynboll, Prof. Dr. C. C. Berg en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

De Heeren Dr. J. W. IJzerman, Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder en Prof. Mr. Ph. Kleintjes hadden bericht tot hun leedwezen verhinderd te zijn.

Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel opent als w^d Voorzitter de vergadering en verzoekt voorlezing der notulen, welke vervolgens worden goedgekeurd.

Als nieuwe leden worden aangenomen de Heeren J. Lameyn, E. C. van der Ende en B. M. Schuurman. Bedankt voor het lidmaatschap had de Heer Oei Jong Tjioe. Adresverandering was binnengekomen van Mej. Dr. E. M. A. A. J. Allard en de Heeren J. Fortgens en J. Jongejans.

Aan de orde wordt gesteld:

1. een brief, d.d. 14 Januari t.v. waarbij de Commissarissen van de N. V. De Nederlandsche Boek- en Steendrukkerij voorheen H. L. Smits kennisgeven van het overlijden op 13 Dec. t.v. van den Heer D. Brouwer, Directeur der N.V.:

wordt besloten de deelneming van het Bestuur te betuigen bij dit verlies;

2. een brief, d.d. 14 Januari j.l. Afd. Secretarie no. 81 van de Nederlandsche Handelmaatschappij, waarbij het Bestuur mededeelt besloten te hebben ook voor dit jaar eene bijdrage aan het Kon. Instituut te verleenen, welke bepaald is op f 250.—.

Met groote erkentelijkheid werd van dit bericht kennis genomen, waarvoor inmiddels de dank van het Bestuur reeds is betuigd.

3. een brief d.d. 20 Dec. 1930 no. 7586 Afd. K. W. van het Ministerie van Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen over de voltooiing van het Gedenkboek van Jan Pietersz. Coen met een zesde en laatste deel;

De Secretaris deelt mede, dat inmiddels bericht ter zake is ontvangen van Prof. Dr. H. C. Colenbrander, in welk schrijven ter kennis van het Bestuur wordt gebracht, dat de tegenwoordige betrekking van den schrijver hem minder tijd laat dan eene vorige voor de voltooiing van dit reeds aangevangen werk, en waarbij de hoop wordt uitgesproken dat de beëindiging hem gelukken zal in den loop van het jaar 1931, — welke mededeeling vervolgens aan het Ministerie van Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen is overgebracht.

Rondvraag:

Prof. Dr. Krom overhandigt den tekst van zijne herziene Hindoe-Javaansche Geschiedenis, waarop de Voorzitter den schrijver met deze voltooiing geluk wenscht en hem den dank der vergadering betuigt; Prof. Berg adviseert, ook namens Dr. Juynboll, gunstig over de opneming in de Bijdragen van de in hunne handen gestelde, door Dr. Gonda aangeboden "Varia";

conform besloten.

Dr. Juynboll biedt aan het M. S. der vertaling van de XXe Sarga van de Javaansche Ramayana, die in de Bijdragen zal worden opgenomen.

Dr. Stapel brengt in een artikel over Herbert de Jager, waarbij eenige nieuwe bijzonderheden betreffende dezen Oriëntalist worden medegedeeld [vgl. Bijdr. VIII (1862) en XVI (1869)], hetwelk eveneens voor de Bijdragen wordt aanvaard.

Mr. Van Ossenbruggen verzoekt den prijs te willen vaststellen van deel 33 van den Adatrechtbundel (Gemengd) en slaat voor dezen in aansluiting bij gelijksoortige deelen te bepalen op f 5.50; conform besloten.

Voor de Bibliotheek waren boekgeschenken ontvangen van de Heeren O. L. Helfrich, R. Ng. Dr. Poerba Tjaraka, Dr. A. J. W. Brückel, Dr. J. L. Duyvendak en het Hoofd van het Bezoldigingskantoor te Buitenzorg.

Aan de schenkers is dank betuigd.

BESTUURSVERGADERING

VAN 21 FEBRUARI 1931.

Aanwezig de Heeren: Dr. J. W. IJzerman (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Onder-Voorzitter), Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder (Penningmeester), R. A. Kern, Prof. Dr. N. J. Krom, Dr. F. W. Stapel. Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Prof. Mr. Ph. Kleintjes, Prof. Dr. C. C. Berg en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

Prof. J. C. van Eerde en Dr. H. H. Juynboll hadden bericht van verhindering gezonden.

De Voorzitter opent de vergadering en verzoekt den Secretaris de notulen van de vorige Bestuursvergadering voor te lezen. Deze worden vervolgens goedgekeurd.

Als nieuw lid wordt aangenomen Prof. Dr. G. Brom.

Bericht van overlijden was binnengekomen van Dr. H. F. C. ten Kate en A. P. H. Hotz.

Bedankt voor het lidmaatschap hadden: de donateurs Mr. M. W. F. Treub, de N.V. Japarasche Cultuurmaatschappij, de N.V. Cultuurmaatschappij Djoewiring, N. V. Cultuurmaatschappij Molio Ardjo, N.V. Maatschappij tot exploitatie van de Suikeronderneming Tjomal en het lid A. J. W. Harloff.

Bericht van veranderd adres was ontvangen van de Heeren Dr. Th. G. Th. Pigeaud, H. Overbeek, H. K. J. Cowan, W. A. Pénard, L. C. Heyting en L. A. P. F. van Oosterzee.

Aan de orde wordt gesteld:

1. het ontwerp van het op de a.s. Algemeene Vergadering uit te brengen verslag over het jaar 1930;

dit wordt goedgekeurd;

- 2. de rekening en verantwoording van den Penningmeester over het afgeloopen jaar. Een en ander wordt goedgekeurd en besloten wordt om de leden O. L. Helfrich en W. Ruinen uit te noodigen om in commissie daarover verslag uit te brengen op de a.s. Algemeene Vergadering;
- 3. een brief d.d. 14 Januari j.l. no. 3309 van H. M. Gezant te Parijs Jhr. Dr. J. Loudon, houdende verzoek om aan het Nederlandsch Centrum bij de Cité Universitaire aldaar eene zoo volledig mogelijke serie te schenken van de publicatiën van het Kon. Instituut;

besloten wordt een exemplaar der Bijdragen en afzonderlijke werken af te staan, voor zoover deze zonder bezwaar kunnen worden gemist en daarbij het verzoek te doen de kosten van de opzending aan het Kon. Instituut te besparen;

4. een brief d.d. 15 Januari 1931 no. 3 van de Kon. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, houdende verzoek om eene geldelijke bijdrage, bijv. van f 1000.— voor de uitgaaf van Pater Ahlbrinck's werk over de Caraïben-Indianen;

wordt besloten mede te deelen dat de geldmiddelen van het Instituut in verband met den achteruitgang in inkomsten en de bekostiging van verschillende publicatiën niet toe laten om aan het verzoek te voldoen;

5. een brief d.d. 24 Januari van den Secretaris van het XVIIIe Internationale Oriëntalisten-Congres te Leiden, houdende verzoek om den naam op te geven van den door het Bestuur als gedelegeerde aangewezen persoon;

zal worden medegedeeld, dat de Secretaris is aangewezen om het Bestuur van het Kon. Instituut te vertegenwoordigen;

6. eene prijsopgaaf van de Ned. Boek- en Steendrukkerij v/h H. L. Smits over den 2e herzienen druk van het werk van Prof. Dr. N. J. Krom, Hindoe-Javaansche Geschiedenis, ten bedrage van f 72 per vel voor 600 exemplaren, benevens f 840 voor linnen banden en f 80 voor in steendruk bij te voegen kaarten.

Te rekenen valt hierbij op 20 present-exemplaren voor de Ned. Ind. Regeering, alsmede eenige exemplaren voor den Schrijver en door het Bestuur van het Instituut aan te wijzen personen, terwijl aanteekening wordt gehouden, dat de prijs voor niet-leden is vastgesteld op f 15.—, voor leden op de helft;

7. een brief, d.d. 30 Januari j.l. van den Secretaris-Generaal Dr. L. J. van der Waals van de Nederlandsche Deelneming aan de Int. Kol. Tentoonstelling te Parijs—1931, houdende verzoek om voor dat doel in bruikleen af te staan het portret-schilderij van Jan Pietersz. Coen, dat in de leeskamer van het Instituutsgebouw hangt, waarbij wordt medegedeeld, dat alle daaraan verbonden kosten door het Comité zullen worden gedragen en het schilderij met de noodige voorzichtigheid zal worden behandeld;

conform besloten;

8. een brief, d.d. 7 Februari j.l. van het Bestuur van de N.V. de Bataafsche Petroleum-Maatschappij, houdende mededeeling, dat ook weder voor 1931 een bedrag van f 500 is toegekend ten behoeve van het Bibliotheekfonds;

voor deze zeer gewaardeerde schenking is reeds dank betuigd;

9. een brief d.d. 22 Januari van Dr. A. J. R. Heinsius over de uitgaaf van het werk, inhoudende de stukken, die geleid hebben tot de Wet op de Staatsinrichting van N.-I.;

wordt besloten mede te deelen, dat het medebestuurslid Prof. Mr. Ph. Kleintjes bereid bevonden is om bij de samenstelling en uitgaaf voor het Instituut als gedelegeerde te fungeeren, en Dr. Heinsius uit te noodigen de voorkomende aangelegenheden mitsdien met Z.HoogGeleerde te bespreken.

Rondvraag:

Prof. Krom biedt ter publicatie in de Bijdragen aan eene verhandeling van den Heer Bernet Kempers. Prof. Krom en de Heer Kern worden uitgenoodigd om ter zake van advies te dienen.

De Heer Kern biedt vervolgens een door hem geschreven artikel ter publicatie aan. Hieromtrent worden Prof. Van Ronkel en Prof. Berg om advies aangezocht.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

ALGEMEENE VERGADERING

OP 21 MAART 1931.

Aanwezig de Heeren: Dr. J. W. IJzerman (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Onder-Voorzitter), Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder (Penningmeester), Prof. J. C. van Eerde, Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Prof. Dr. C. C. Berg, Prof. Mr. C. van Vollenhoven, W. Ruinen en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

De Heeren Prof. Mr. Ph. Kleintjes en Dr. H. H. Juynboll hadden bericht van verhindering gezonden.

De Voorzitter opent de vergadering en verzoekt den Secretaris het verslag over het jaar 1930 voor te lezen. Nadat gebleken is, dat geen der aanwezigen naar aanleiding van dat verslag eene opmerking wenscht te maken, deelt de Voorzitter mede, dat de rekening en verantwoording van den Penningmeester, op verzoek van het Bestuur, is nagezien door de leden O. L. Helfrich en W. Ruinen.

Mede namens den Heer Helfrich verklaart de Heer Ruinen, dat zij de geldelijke administratie hebben nagezien en in de beste orde bevonden, op grond waarvan zij voorstellen den Penningmeester acquit en décharge te verleenen en dank te zeggen voor het gevoerde beheer.

Aldus wordt besloten, waarna de Voorzitter namens de Vergadering den Penningmeester dank betuigt en vervolgens de Heeren Ruinen en Helfrich dank zegt voor de genomen moeite.

Aan de orde is vervolgens de verkiezing van drie bestuursleden ter vervanging van de aftredende Heeren Prof. Dr. N. J. Krom, R. A. Kern en P. de Roo de la Faille.

De Voorzitter noodigt den Heer W. Ruinen en Dr. Stapel uit om als stemopnemers te fungeeren.

De uitslag is, dat overeenkomstig de voordracht de Heeren Prof. Mr. C. van Vollenhoven, Dr. W. H. Rassers en P. de Roo de la Faille worden gekozen.

De Voorzitter zegt den Heeren stemopnemers dank, vraagt aan de Heeren Van Vollenhoven en De Roo de la Faille of zij de benoeming aanvaarden, welke vraag bevestigend wordt beantwoord, en deelt daarop mede, dat aan Dr. Rassers van zijne benoeming mededeeling zal worden gedaan.

Nadat de Voorzitter den afgetreden Bestuursleden een woord van dank heeft gewijd, vraagt hij, of nog iemand het woord verlangt, en sluit, bij ontkennend antwoord, daarop de vergadering.

JAARVERSLAG OVER 1930.

Het Bestuur was in het afgeloopen jaar samengesteld als volgt: Dr. J. W. IJzerman, Voorzitter; Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel, Onder-Voorzitter; Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder, Penningmeester; P. de Roo de la Faille, Secretaris; R. A. Kern, Prof. Dr. N. J. Krom, Prof. J. C. van Eerde, Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Prof. Mr. Ph. Kleintjes, Dr. H. H. Juynboll en Prof. Dr. C. C. Berg.

Van dezen treden thans overeenkomstig art. 8 van het Reglement af de Heeren P. de Roo de la Faille, R. A. Kern en Prof. Dr. N. J. Krom, van wie eerstgenoemde herkiesbaar is.

Het Bestuur werd ook dit jaar weder tot zijn volle tevredenheid bijgestaan door den Adjunct-Secretaris, den Heer W. C. Muller en den Heer A. G. de Bakker als Assistent.

In Nederlandsch Oost-Indië werden de belangen van het Instituut behartigd door de Heeren P. Gediking en Dr. F. D. K. Bosch als Commissarissen, waarvoor het Bestuur hierbij zijne erkentelijkheid betuigt.

Op 1 Januari 1931 telde het Instituut 475 leden, n.l.:

- 1 Beschermvrouwe (H. M. de Koningin);
- 4 Eereleden;
- 24 Buitenlandsche leden;
- 78 Leden-donateurs:
- 368 Gewone leden en contribueerende instellingen; benevens:
- 167 Instellingen, met welke door ruiling van uitgaven a.a. betrekkingen worden onderhouden.

De moeilijke tijd veroorzaakte het neerleggen van tal van donateur- en lidmaatschappen (9 donateurs, 22 leden), hetgeen tot ons leedwezen zoowel de sfeer als de geldmiddelen van het Instituut belangrijk nauwer heeft gemaakt. Met groote erkentelijkheid wordt dan ook herdacht de steun onzer donateurs, onder welke de Bataafsche Petroleum-maatschappij en de Nederlandsche Handelmaatschappij in de eerste plaats verdienen te worden genoemd.

Werkzaamheden.

Van de Bijdragen verscheen deel 86 met als losse bijlagen de Literatuuropgave voor het Adatrecht nos. 8—10, terwijl van de Adatrechtbundels deel 32 en 33 het licht hebben gezien.

De omvangrijke voor-arbeid van Prof. Heeres' Corpus Diplomaticum deel II (het eerste verscheen in 1907 als deel 57 der

Bijdragen) verliep zóó gunstig dat dit werk thans gereed ligt en als deel 87 der Bijdragen zal verschijnen.

Tot ons leedwezen werd met betrekking tot de samenstelling van het zesde en laatste deel van het Leven en Bedrijf van Jan Pietersz. Coen bericht van Prof. Dr. H. T. Colenbrander ontvangen, dat de tegenwoordige betrekking van Z.H.Gel. hem minder tijd liet dan eene vorige voor de voltooiing van dit reedsaangevangen werk. De hoop werd echter uitgesproken dat het den schrijver gelukken zal het werk in den loop van 1931 te beëindigen.

Bijzonder verheugend is het dat de Bouwkundige Beschrijving van den Barabudur, tekst, teekeningen en lichtdrukken, in den tweede helft van het jaar 1931 met zekerheid kan worden verwacht.

Ter perse is eene uitgaaf van de door wijlen Dr. Adriani nagelaten verzameling volksverhalen in de Bare'e taal met uitvoerige inhoudsopgaaf, waaraan door Mevr. de Wed. Adriani-Gunning de laatste hand is gelegd en welke door eene zeer belangrijke subsidie van de Ned.-Indische Regeering mogelijk is gemaakt.

Verblijdend was het, dat het beroep van het Instituut op de Ned.-Indische Regeering om mede te werken tot het samenstellen van een tweeden, bijgewerkten druk van de door Prof. Krom geschreven Hindoe-Javaansche Geschiedenis met gunstigen uitslag is bekroond. Inmiddels is van Z.H.Gel. het persklaar H. S. reeds ontvangen.

Het Instituut had de voldoening om eene gunstige beschikking te verkrijgen op zijn voorstel om een werk te doen samenstellen. houdende eene samenvatting van hetgeen met betrekking tot de Wet op de Staatsinrichting van Ned.-Indië bij de Regeering en de Staten-Generaal is verhandeld. Toen in verband met de ongunstige tijdsomstandigheden het Instituut zeer tot zijn leedwezen zich verplicht zag van geldelijke medewerking af te zien, heeft het Bestuur de Regeering bereid gevonden om de kosten van die uitgaaf geheel op zich te nemen. De arbeid is ter hand

genomen door Dr. A. J. R. Heinsius, Referendaris met verlof hier te lande.

Naar aanleiding van een door Prof. J. P. B. de Josselin de Jong en eenige andere beoefenaars van verschillende wetenschappen tot het Instituut gericht verzoek, is het Bestuur in overleg getreden met het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap en de Maatschappij ter bevordering van het Natuurkundig Onderzoek der Nederlandsche Koloniën over een naar Suriname te richten wetenschappelijke reis tot bestudeering van de aldaar woonachtige Indianen en Boschnegers, ten einde tijdig vast te leggen, wat bij de te verwachten snelle verandering in economische toestanden aan de waarneming dreigt te worden onttrokken.

Het is het Bestuur bijzonder aangenaam mede te deelen, dat het verzoek om medewerking met groote instemming is ontvangen. Het overleg is evenwel nog niet beëindigd.

Met betrekking tot de inwendige aangelegenheden van het Instituut valt ten slotte op te merken, dat aan het gebouw verschillende herstellingen hebben plaatsgevonden, welke niet minder dan f 3.637.— hebben bedragen.

De bibliotheek werd door geschenken, ruiling en aankoop geregeld uitgebreid. Van de leeszaal wordt soms vrij druk gebruik gemaakt.

De begrooting-1931 sluit met een som van f 30,000 aan inkomsten, waartegenover staat een raming van f 50,000 aan uitgaaf.

BESTUURSVERGADERING van 21 Maart 1931.

į

Aanwezig de Heeren: Dr. J. W. IJzerman, Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel, Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder, Prof. J. C. van Eerde, Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E.

van Ossenbruggen, Prof. Dr. C. C. Berg, Prof. Mr. C van Vollenhoven en P. de Roo de la Faille.

Als oudste in leeftijd neemt Dr. IJzerman voorloopig de leiding op zich en noodigt de Heeren uit over te gaan tot de verkiezing van een voorzitter, onder-voorzitter en secretaris. De uitslag is dat de keuze valt op de vorige titularissen, Dr. J. W. IJzerman, Voorzitter, Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel, Onder-Voorzitter en P. de Roo de la Faille, Secretaris.

Voor zichzelf de herbenoeming aanvaardend, vraagt Dr. IJzerman of de andere Heeren zulks ook doen — welke vraag bevestigend wordt beantwoord —, bedankt de Heeren stemopnemers en opent vervolgens de vergadering met een woord van dank voor het in hem gestelde vertrouwen.

Hij verzoekt vervolgens de notulen der vorige bestuursvergadering voor te lezen, welke daarop worden goedgekeurd.

Als nieuwe leden worden aangenomen de Heeren N. A. van Wijk en E. S. de Klerek.

Bedankt hadden de Heeren Ir. H. Driebergen en Ir. J. E. Loth. Overleden was het lid O. van Vloten.

Bericht van veranderd adres was ontvangen van den Heer J. W. Th. Heringa en van het Secretariaat van het Java-Instituut.

Ter tafel werd gebracht:

1. een brief d.d. 5 Maart j.l., waarbij de Commissarissen van de N.V. de Nederlandsche Boek- en Steendrukkerij v/h H. L. Smits mededeelen dat als opvolger van wijlen den Heer D Brouwer tot directeur is benoemd de Heer W. J. Nijgh;

voor kennisgeving aangenomen;

2. twee brieven d.d. 27 Febr. en 9 Maart j.l. van H. M. Gezant te Parijs Jhr. Dr. J. Loudon, waarbij medegedeeld wordt dat het Departement van Buitenlandsche Zaken bereid is bevonden om de verzendkosten te dragen van de boekwerken welke door het Instituutsbestuur zijn toegezegd aan de Centre d'Etudes néerlandaises de l'Université de Paris, 25 Rue Servandoni, Paris (6e);

3. een brief d.d. 13 Maart j.l. van Prof. Mr. J. E. Heeres, waarbij kennis gegeven wordt van de voltooiing van het Corpus Diplomaticum Neerlando-Indicum dl. II, dank gezegd wordt voor de door het Bestuur aangenomen tegemoetkomende houding en ten slotte verzocht wordt om 20 present-exemplaren, terwijl gevraagd wordt of wellicht nog bijzondere kosten te vergoeden zijn in verband met de langzame afwerking.

Wordt besloten Mr. Heeres met de voltooiing van dit 2e deel te complimenteeren, de gevraagde exemplaren kosteloos te zijner beschikking te stellen en te doen mededeelen, dat geene extrakosten in rekening zijn gebracht;

4. een brief van Martinus Nijhoff d.d. 20 Maart j.l. waarbij gevraagd wordt, of het niet wenschelijk geacht wordt om Prof. Heeres' Corpus Diplomaticum ook als afzonderlijk werk onder een afzonderlijken titel uit te geven, in welk geval deze Uitgever zich bereid verklaart, dat aantal exemplaren, van een afzonderlijken titel en omslag voorzien, in den handel te brengen.

Wordt besloten mede te deelen, dat van deel I en II 25 exemplaren voor zulk een afzonderlijk in den handel brengen in aanmerking komen en het gewenscht is om, indien zulks geschiedt, daarbij ter kennis te brengen dat dit werk is verschenen in de Bijdragen, en wel, deel I als dl. 57 en dl. II als dl. 87, terwijl overigens wordt besloten te berichten dat van deel II na aftrek der exemplaren voor de leden alsmede voor Mr. Heeres en de evenbedoelde 25 stuks overblijven circa vijftig stuks, en dat de prijs voor dit deel in den handel overeenkomstig dien voor deel I is te stellen op f 10.— (tien gld.).

De Heer Stapel voegt hieraan toe, dat tot voortzetting van dit Corpus Diplomaticum, hetwelk thans afsluit met het jaar 1675, reeds de eerste hand gelegd is aan de samenstelling van een volgend deel en maatregelen worden genomen om de geleidelijke afwerking zoo goed mogelijk te verzekeren, doch dat niet in het uitzicht kan worden gesteld wanneer dit voltooid zal zijn.

Prof. Van Ronkel maakt de opmerking dat aan dit als deel 87 der Bijdragen verschenen werk ontbreekt het gebruikelijke Serieomslag-vel;

Hiervoor zal het noodige worden verricht;

5. een brief d.d. 16 Maart j.l. van Prof. Mr. Ph. Kleintjes, waarbij aangedrongen wordt om te trachten verlofsverlenging

te verkrijgen voor Dr. A. J. R. Heinsius tot voltooiing van he door dezen samen te stellen werk, waarin zal worden samengevat hetgeen heeft geleid tot de Wet op de Staatsinrichting van Ned. Indië, waarop betrekking heeft het Ministerieel besluivan 7 Nov. 1930, Commissariaat voor Indische zaken, Afdeeling A., no. 23;

conform besloten;

6. het Jaarverslag-1929 van het Ned. Comité voor Geschiedkundige Wetenschappen: Groep Nederland van het International Committee of Historical Sciences;

voor kennisgeving aangenomen.

Rondvraag:

Prof. Van Ronkel verzocht ook namens Prof. Berg diligent te worden verklaard met betrekking tot het in hunne handen gesteld artikel van den Heer Kern, "Maleisch "per", 't voorvoegsel "ba" in de Austronesische talen", waarover zij met den auteur gaarne nader van gedachten zouden willen wisselen.

Prof. Krom beveelt in overeenstemming met den Heer Kern voor publicatie aan het artikel van den Heer A. J. Bernet Kenpers: Een Hindoe-Javaansch beeld in het Britsch Museum; conform besloten.

Prof. Berg deelt mede voor de uitgaaf van zijn Middel-Javaansch Woordenboek de hem toegezegde gift van f 2.000 te hebben ontvangen. Z.H.Gel. hoopt in den a.s. zomer dit werk te voltooien.

Van het door Prof. Berg in de eerstvolgende aflevering der Bijdragen verschijnend artikel: Een nieuwe redactie van den Roman van Raden Widjaja wordt besloten een honderdtal overdrukken in den handel te brengen.

De Voorzitter doet vervolgens eenige mededeelingen over het drukken van de Bouwkundige Beschrijving van den Barabudur. De door den Uitgever Martinus Nijhoff welwillend ter inzage afgestane platen vinden algemeen waardeering.

Voor de Bibliotheek waren geschenken binnengekomen van

de Heeren: O. L. Helfrich, Dr. M. van Andel, Dr. H. C. Prinsen Geerligs, J. F. Snelleman, P. Euwens, G. Coedès, R. M. Soeranoto, zoomede van de Afdeeling Hydrographie van het Departement van Defensie en het Oostersch Instituut.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING

VAN 25 APRIL 1931.

Aanwezig de Heeren: Dr. J. W. IJzerman (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Onder-Voorzitter), Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Prof. Mr. Ph. Kleintjes, Prof. Dr. C. C. Berg, Prof. Mr. C. van Vollenhoven, Dr. W. H. Rassers en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

De Heeren Van Eerde, Borgerhoff Mulder en Juynboll hadden bericht van verhindering gezonden.

De Voorzitter opent de vergadering, spreekt Dr. Rassers een woord van welkom toe en verzoekt den Secretaris de notulen der vorige bestuurs- en algemeene vergaderingen voor te lezen. Deze worden vervolgens goedgekeurd.

Voor het lidmaatschap had bedankt Raden Mas Mr. Soeripto Adresveranderingen waren binnengekomen van de Heeren: F. A. Monsees, Mr. K. J. Bijl, Mr. H. A. Idema, J. Verboom en F. H. Ramondt.

Ter tafel werd gebracht:

1. eene dankbetuiging, d.d. 30 Maart j.l. van den Kon. Akademie van Wetenschappen voor de subsidie van f 500.— voor het Adatrecht-woordenboek;

voor kennisgeving aangenomen;

- 2. een brief d.d. 29 Maart j.l. van de Vereenigde Faculteiten der Rechtsgeleerdheid en der Letteren en Wijsbegeerte der Leidsche Studenten over eene publicatie in de Bijdragen van de vertaling eener latijnsche dissertatie van Tak: Historia legum ab ordinibus generabilibus foederati Belgii de coloniis latarum; geen bezwaar;
- 3. Jaarverslag-1930 van de Van Riebeeck-vereeniging te Kaapstad;

voor kennisgeving aangenomen;

4. een brief d.d. 23 April j.l. van het Commissariaat voor Indische Zaken, Afd. A. no. 32, waarbij wordt medegedeeld, dat bij nader overleg met de Indische Regeering is gebleken, dat tegen een verdere verlenging van het verlof van Dr. Heinsius ten behoeve van de voltooiing van het werk over hetgeen heeft geleid tot de Wet op de Staatsinrichting van Ned. Indië, geen bezwaar meer bestaat, en in verband daarmede het bedoeld verlof nader met ten hoogste zes maanden is verlengd.

Tevens werd daarbij behandeld de mededeeling d.d. 28 Maart t.v. van voornoemd Commissariaat Afd. A. no. 10, waarbij kennis wordt gegeven, dat van genoemd werk 500 (vijf honderd) exemplaren worden verlangd, terwijl met betrekking tot de keuze van den drukker wordt opgemerkt, dat de laagste opgaaf is binnengekomen van de N.V. v/h H. L. Smits, n.l. f 74.90 per vel inclusief correctie en brocheeren, en dat, indien er de voorkeur aan gegeven zou worden om de opdracht bij De Bussy te Amsterdam te plaatsen, hiertegen geen bezwaar bestaat, mits die firma haar prijs tot evengenoemd bedrag zou verlagen;

wordt besloten de opdracht te geven aan de N.V. v/h Smits te 's-Gravenhage.

Rondvraag:

Prof. Van Ronkel deelt namens Mevr. Adriani mede, dat van het werk over de Bare'e verhalen het eerste deel zal afgedrukt zijn in Juli a.s. doch dat het tweede deel eerst veel later zal kunnen volgen. Z.Hooggeleerde neemt op zieh deze mededeeling ter kennis van den drukker te brengen.

In de tweede plaats brengt Z.H.Gel., ook namens Prof. Berg

verslag uit over hunne gedachtenwisseling met den Heer Kern over de door dezen aangeboden taalkundige bijdragen, en bericht dat de schrijver voorloopig de artikelen terug heeft verzocht.

Prof. Berg brengt ter sprake een herdruk van het eerste deel van de Babad Tanah Djawi. Na eenige gedachtenwisseling wordt besloten deze aangelegenheid nader te overwegen in verband met eene eventueele herziening der aanteekeningen enz.

De Voorzitter releveert, dat het drukken van de Bouwkundige Beschrijving van de Barabudur goed vordert.

Ten slotte brengt Dr. IJzerman in herinnering dat den 20sten dezer het juist dertig jaar geleden was dat de tegenwoordige Adjunct-Secretaris bij het Instituut als ambtenaar in dienst trad. In verband hiermede wordt den Heer W. C. Muller in de vergadering door den Voorzitter een geschenk overhandigd onder bijvoeging van een hartelijk woord.

De Adjunct-Secretaris betuigt het Bestuur zijn groote erkentelijkheid voor de waardeering, welke hem ook nu weder ten deel valt.

Boekgeschenken waren ontvangen van de Heeren: C. M. Hamaker Sr., O. L. Helfrich, R. M. Noto Socroto, Dr. F. C. van Heuru, Dr. D. van Hinloopen Labberton, Dr. M. H. van Andel, Mr. H. G. Nederburgh, Mevr. de Wed. Prof. Mr. L. W. C. van den Berg, Mr. C. Steinmetz en E. P. Mrzowska.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING v.xx 16 Mei 1931.

Aanwezig de Heeren: Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (w^a Voorzitter), Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder (Penningmeester), Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Prof. Dr. C. C. Berg, Prof. Mr. C. van Vollen-

hoven, Dr. W. H. Rassers en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

De Heeren IJzerman, Van Eerde, Kleintjes en Juynboll hadden medegedeeld tot hun leedwezen verhinderd te zijn.

Bij afwezigheid van den Voorzitter de vergadering openend, verzoekt Prof. Van Ronkel den Secretaris de notulen der vorige vergadering voor te lezen. Deze worden vervolgens goedgekeurd.

Als nieuw lid wordt aangenomen de Heer C. C. Kaijser (Vice-Admiraal b/d).

Adresveranderingen waren binnengekomen van de Heeren: W. L. Steinhart, Ismaïl, R. A. J. van Delden en E. A. Boerenbeker.

Ter tafel wordt gebracht:

1. eene mededeeling d.d. 29 April j.l. van de Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde no. 32, dat, onder voorbehoud van de goedkeuring van het Bestuur van het Kon. Instituut zijn benoemd tot afgevaardigden naar de 12e zitting der Union Académique Internationale de Heeren: Prof. Mr. C. van Vollenhoven en Prof. Dr. J. J. Salverda de Grave, die zullen worden bijgestaan door Prof. Dr. C. W. Vollgraff;

geen bezwaar.

Rondvraag:

Prof. Van Vollenhoven deelt mede, dat het in de bedoeling ligt van de Commissie voor het Adatrecht om het artikel Vorstenlanden dat door wijlen Dr. G. P. Rouffaer werd geschreven voor de eerste uitgaaf der Encyclopaedie van Ned. Indië te doen herdrukken in 300 exemplaren. Besloten wordt om de voor den handel bestemde exemplaren te verkoopen tegen zoodanigen prijs dat de kosten ongeveer zullen worden goedgemaakt.

De w^d-Voorzitter biedt namens den Heer Kern een artikel aan over de Maleische inschriften van Çri Widjaja dat bestemd is voor de Bijdragen; de Heeren Van Ronkel en Berg worden bereid gevonden van raad te dienen.

In de tweede plaats legt Prof. Van Ronkel een nota voor. d.d. Mei 1931 waarbij eene subsidie gevraagd wordt door Prof Dr. A. J. Wensinck voor herdrukken van eene Concordantie en Indices op de Arabische traditie literatuur; overeenkomstig het verzoek wordt eene bijdrage bewilligd van f 150 's jaars voor den duur van vijf jaren.

Ten slotte brengt Prof. Van Ronkel een brief over d.d. 15 Mei j.l. van het Bestuur van het Instituut Kern, waarbij het plan wordt uiteengezet om een Topografischen Atlas uit te geven van het oude-Indië, en eene subsidie daarvoor wordt gevraagd.

Met belangstelling werd van dit voornemen kennis genomen, doch besloten werd, zoowel met het oog op de afwezigheid van den Voorzitter Dr. IJzerman, als in verband met de niet aanstonds ingang vindende wijze der verdeeling van kosten, de subsidie-aanvraag in beraad te houden.

Boekgeschenken waren binnengekomen van de Heeren; C. L. Tomson, L. F. van Gent, Prof. C. Spat, Ir. A. K. M. Martis, O. L. Helirich, Ir. J. G. Ossenwaarde, R. M. Noto Soeroto en de Kon, Ver. Koloniaal Instituut.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de w^d Voorzitter de vergadering.



LITERATUUROPGAVE VOOR HET ADATRECHT.

No. 12: SEPTEMBER 1931.

Onderstaande opgave beoogt aan te sluiten op den tweeden druk der Literatuurlijst voor het adatrecht van Indonesië (1927). Het is de bedoeling mede die oudere schrifturen te vermelden, die in de gezegde Literatuurlijst ten onrechte schijnen te ontbreken.

Adatvonnissen over recht van Indonesiërs worden vermeld voor zoover nog niet geboekt in de werkjes over jurisprudentie van Enthoven (1912; herdrukt 1927) en van Van der Meulen (1924). Adatvonnissen over recht van uitheemsche oosterlingen zijn opgenomen van 1 Januari 1927 af.

I. Adatrechtpolitiek.

[Mr. Th. A.] Fruin. Dualisme en dorpsherstel; De Stuw, 2 (1931), no. 13.

[Mr. R. D.] Kollewijn. Vrijwillige onderwerping aan het europese recht bij openbare verkopingen; De Stuw, 2 (1931), no. 10.

II. Inheemsch recht.

A. Indonesië in het algemeen.

Dr. S. R. Steinmetz. Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe, 2 dln (Leiden, 1892, 1894) 1).

[Dr.] S. R. Steinmetz. Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe, zweite unveränderte Auflage. 2 dln (Groningen, 1928).

B. Nederlandsch-Indië.

Adatvonnissen van:

- 21 November 1927, West-Java, Wijers²) 36
- 31 Januari 1928, West-Java, Wijers²) 36

¹⁾ Zie Literatuurlijst enz. 2, 1927, blz. 183.

²⁾ Wijers, Het gezag van gewijsde enz., 1931; zie beneden, blz. 2.

- 1 Maart 1930, Zuid-Selebes 1), T. 133: 511
- 8 Januari 1931. Oost-Java met M., T. 133: 421
- Ds. B. Alkema. Iets over Magie, Nieuwe Serie, II en III; De Macedoniër, 35 (1931), nis. 5 en 7.
- [Dr.] E. A. Boerenbeker. De vrouw in het Indonesisch adatrecht ('s-Gravenhage, 1931).
- Jac. Bijkerk. De geheime mannenbond op Nieuw-Guinee; Mededeelingen (Tijdschrift voor zendingswetenschap), 75 (1931).
- Dr. J. Kohler. Ein exotisches Eherecht (Mutterrechtsehe der Minangkabau); Leipziger Tageblatt, 21 Juni 1911.
- Dr. J. Kohler. Zum Recht der Bewohner der Molukkeninsel Ceram; Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft, 30 (1914).
- Dr. J. Kohler, recensies van Wilken in Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft, 5 (1884), 6 (1886) en 29 (1913).
- Dr. J. Kohler, recensies van Van Vollenhoven in Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft, 21 (1908), en 23 (1910).
- Lambers, zie Register.
- P. Middelkoop. Gegevens over het Timoreesche adathuwelijk; Bijdragen van het Koninklijk Instituut enz., 88 (1931).
- Mr. F. J. Muller. Hoofdtrekken van het adatrecht, de dorpsinrichting en de agrarische wettelijke voorschriften in de Gouvernementslanden van Java en Madoera, voor zooveel van belang voor het Volkscredietwezen (Batavia, 1931).
- Register op deel 121—134 [van het] Indisch Tijdschrift van het Recht bewerkt door Mr. B. J. Lambers (Batavia, z. j. [1931]), blz. 3 (adviezen). 4 (boekaankondiging), 14—33, 35—36 (adatrecht).
- [Dr.] A. M. P. A. Scheltema. Deelbouw in Nederlandsch-Indië (Wageningen, 1931).
- Mr. J. Visser. Inleiding tot de studie van het adatrecht van Nederlandsch-Indië (Semarang-Soerabaia-Bandoeng, z. j.).
- [Mr.] G. Wijers. Het gezag van gewijsde in burgerlijke landraadzaken (Baarn, 1931).

C. Formosa en Philippijnen.

Hugo H. Miller. Economic conditions in the Philippines. Revised edition (Boston enz., z. j. [1929 of later])²).

D. Noorden van Borneo en Maleisch schiereiland.

¹⁾ Vergelijk Literatuuropgave no. 11 (Juni 1931), blz. 4.

²⁾ Zie Literatuurlijst enz. 2, 1927, blz 130.

E. Portugeesch-Timor.

F. Gebied der Tjams en Madagaskar.

III. Eigen volksrecht van Chineezen en verdere uitheemsche oosterlingen.

Adatvonnissen van:

- 13 September 1929, Selebes enz., T. 133: 485
- 18 Juni 1930, Java enz. 1), T. 133: 482
- 13 November 1930, Selebes enz., T. 133: 485
- Dr. J. Kohler. Gesetze über Eheschliessung im Ta Tshing Lü Li; Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft, 20 (1907). Lambers, zie Register.
- Register op deel 121—134 [van het] Indisch Tijdschrift van het Recht bewerkt door Mr. B. J. Lambers (Batavia, z. j. [1931]), blz. 34. 36 (adatrecht-Chineezen; vreemde oosterlingen).

IV. Godsdienstig recht.

Godsdienstige rechtspraak II; De Banier, 14 Mei 1931.

- Dr. J. Kohler. Jurisprudenz und Philologie; Rechtsgeleerd Magazijn, 6 (1887).
- Dr. J. Kohler. Ueber das islamitische Strafrecht; Gerichtssaal, 41 (1889).
- Dr. J. Kohler. Neue Beiträge zum Islamrecht; Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft, 12 (1897).
- Dr. J. Kohler. Zum islamischen Prozessrecht; Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft, 19 (1906).
- Dr. J. Kohler. Die Islamlehre vom Rechtsmissbrauch; Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft, 29 (1913).

Lambers, zie Register.

Register op deel 121—134 [van het] Indisch Tijdschrift van het Recht bewerkt door Mr. B. J. Lambers (Batavia, z. j. [1931]), blz. 113 (godsdienstige rechter).

¹⁾ Arabieren.

OVER DEN OORSPRONG VAN HET JAVAANSCHE TOONEEL

DOOR

Dr. W. H. RASSERS (Met platen en plattegrond)

Aan de nagedachtenis van G. A. J. Hazeu

De aard onzer kennis van het Javaansche tooneel wordt voldoende gekenschetst door de omstandigheid dat ieder onderzoeker van eenig vraagstuk dat, direct of indirect, met dit merkwaardige, veelvormige verschijnsel samenhangt, nog altijd vergeefs uitziet naar een hecht fundament waarop hij rustig zal kunnen voortbouwen. De literatuur over de dramatische kunst der Javanen is weliswaar reeds omvangrijk genoeg, en in zekeren zin kan men onze kennis dan ook uitgebreid en zelfs nauw':eurig noemen eenig dieper inzicht echter, steunend op een streng wetenschappelijke waardeering der feiten, bestaat strikt genomen - nog niet. Het is niet te verwachten, dat een nog zorgvuldiger bestudeering van allerlei details ons hier nu reeds van veel nut zal zijn; aan voorzichtige correcties, zooals men ze aanbrengt in een schetsmatig, maar met vaste hand ontworpen en in algemeene trekken vaststaand beeld, zijn wij nog niet toe; het zijn juist de allereerste, meest fundamenteele problemen die nog op hunne oplossing wachten. Natuurlijk heeft men, door het tegen elkaar afwegen van mogelijkheden en waarschijnlijkheden, en door het opstellen van hypothesen, naar verschillende zijden eenig perspectief trachten te openen; Hazen's boek vooral blijft in dit opzicht van belang: het heeft nog altijd de waarde van een eerste serieuse, niet wezenlijk verbeterde, poging om het verschijnsel in zijn geheel te overzien en in den chaos der feiten een begin van orde te scheppen: maar alle theoretische beschouwingen over het Javaansche theater dragen toch nog al te duidelijk het kenmerk van het voorloopige en onzekere, en zij laten ruimte voor wijde meeningsverschillen.

Het is bekend waaraan dit nitblijven van groote positieve resultaten toe te schrijven is. Aan ijver en scherpzinnigheid heeft het verschei-Dl. 88.

denen van hen, die op dit gebied werkzaam waren, niet ontbroken, en evenmin aan besef van de kostbare kansen die hier aan de studie der Javaansche cultuur werden geboden. Van het eerste oogenblik af dat deze eigenaardige beschaving binnen den kring der wetenschappelijke belangstelling kwam, is het duidelijk geweest, dat in het leven der Javanen het tooneel een zeer bijzondere plaats innam. Het moest terstond opvallen dat betere kennis daarvan niet alleen van belang zou zijn voor een juiste waardeering van de dramatische kunst van dit volk, maar dat zijn kunst in het algemeen en vrijwel de geheele literatuur en vooral ook de godsdienst van Java daardoor voor ons in een veel helderder licht zouden komen te staan. Men voelde dat deze schouwspelen - hoe men overigens over hun oorsprong en herkomst zou willen denken - het innigste hart van het Javaansche volk raken en tot zijn meest eigen, kostbaarst bezit behooren. Met groote vlijt zijn dan ook gegevens verzameld. Ongeveer alles wat Westersch onderzoek ter plaatse nog kon waarnemen, en wat de verwarde, onbegrepen overgeleverde, inheemsche wijsheid er over wist mee te deelen, werd zorgvuldig opgeteekend en geregistreerd: en zoo bezitten wij dan ook van eenige - helaas niet van alle! vormen waarin het Javaansche tooneel zich aan ons voordoet, beschrijvingen die aan uitvoerigheid en nauwkeurigheid niet zoo heel veel te wenschen overlaten. Rekent men daar nog bij de waarlijk rijke verzamelingen van dramatische teksten die ons zijn overgeleverd (de meeste in zeer beknopten vorm, maar sommige toch ook vrij uitvoerig), dan moest men wel den indruk krijgen dat wij over een zeer voldoend materiaal beschikken om met de bestudeering van het Javaansche theater een begin te maken niet alleen, maar die ook tot een goed einde te brengen.

De bezwaren zijn echter grooter gebleken dan men zich waarschijnlijk heeft voorgesteld. Wij weten met zekerheid dat het tooneel, ook in de vormen die wij kennen of althans in daarmee zeer verwante vormen, op Java zeer oud is; maar over waarlijk oude gegevens, overgeleverd op een wijze die ze terstond voor wetenschappelijk onderzoek waarde geeft, beschikken wij niet. Met al ons materiaal vermogen wij van den onwikkelingsgang der Javaansche dramatische kunst slechts een klein, minder belangrijk deel te overzien, en ook dat nog op gebrekkige wijze. Bovendien is er alle reden om aan te nemen dat de vertooningen, waarover in de oudste berichten vluchtig gesproken wordt, reeds toen een lange historie achter zich hadden, en dat deze zich — geheel of ten deele — hadden ontwikkeld uit nog weer oudere

Javaansche practijken. Over deze laatste nu weten wij niets met zekerheid; en men kan niet zeggen dat de tot hiertoe opgedane ervaring het waarschijnlijk heeft gemaakt, dat wij daar ooit anders dan op gissenden toon over zullen kunnen spreken. De voor de hand liggende observatie van andere Maleisch-Polynesische volken, die bij de Javanen in ontwikkeling zijn achtergebleven, heeft hier weinig gebaat; in ieder geval is het tot heden onmogelijk gebleken om ergens in Indonesië primitieve dramatische vertooningen aan te wijzen die zouden kunnen gelden als het prototype van bijvoorbeeld het Javaansche schimmenspel.

Hierbij komt nog dat in de, in het algemeen reeds zoo moeilijk te analyseeren. Javaansche beschaving het tooneel zeker een van de meest complexe verschijnselen is. Het lijkt wel of alles wat een ethnologisch vraagstuk duister kan maken, hier heeft saamgewerkt. Richtlijnen zijn bijna niet te trekken; elke indeeling van de stof heeft haar eigenaardige bezwaren. Het is niet één grondprobleem waarvoor men zich hier gesteld ziet, maar een heel samenstel van problemen, die den onderzoeker op totaal verschillende gebieden brengen, en die toch voortdurend zoozeer in elkaar grijpen en zoo innig met elkander blijken samen te hangen, dat een afzonderlijke behandeling welhaast onmogelijk schijnt. — Welke relatie bestaat er tusschen de verschillende vormen die van het Javaansche tooneel bekend zijn? Is er een of ander genetisch verband, of staan sommige daarvan volkomen los van elkaar? Kan men bij deze vertooningen spreken van een wezenlijke éénheid van beteekenis; en, zoo ja, wat is het dan dat met deze practijken wordt beoogd? In wat voor religieuse sfeer behoort dit tooneel oorspronkelijk thuis; en hoe moeten we ons het ontstaan der drama's en van de verschillende wijzen van opvoering — speciaal van het mysterieuse schimmenspel — denken? Hoe is de verhouding tot het tooneel op het vasteland van Azië? Zijn de Javaansche vertooningen — en wederom in het bijzonder het schimmenspel - een autochthoon verschijnsel? Zoo ze dat niet zijn, en aan verband met het continent gedacht moct worden, waar hebben we dan het oorsprongsland te zoeken?

Wanneer ik in de hier volgende bladzijden eenige beschouwingen over den oorsprong van het Javaansche theater aanbied, dan spreekt het vanzelf dat daarbij niet de gedachte voorzit om thans onmiddellijk, met één slag, alle bovengenoemde punten tot volkomen klaarheid te brengen. Het is twijfelachtig of in alle onderdeelen ooit zekerheid te bereiken zal zijn, maar in ieder geval kan bij een onderwerp van

dezen omvang alleen samenwerking baten; ook om practische redenen zal de eind-behandeling var sommige problemen overgelaten dienen te worden aan onderzoekers die op bepaalde gebieden specialisten zijn. Mijn bedoeling is hier alleen het eerst-noodige te doen, d.w.z. te pogen vóór alles vast te stellen, met welken vorm der menschelijke samenleving het Javaansche tooneel genetisch samenhangt, en welke functie het daarin heeft vervuld. Daarmee zal dan een grondslag voor samenwerking zijn gelegd en, naar ik mij voorstel, het standpunt zijn aangegeven, van waar uit een behandeling van alle bovengenoemde vraagstukken op een geheel ander plan dan voorheen en met redelijke kans op goeden uitslag zal kunnen worden ondernomen.

Aan de uiteenzetting der resultaten van mijn eigen onderzoek laat ik een korte samenvatting voorafgaan van eenige beschouwingen die reeds vroeger door anderen (en ook door mijzelf) aan het Javaansche tooneel zijn gewijd, en die mij voor ons inzicht daarin belangrijk toeschijnen. Vanzelf zullen hierbij tevens de voornaamste feiten nog eens worden gememoreerd 1); maar de eigenlijke bedoeling van dit résumé is toch om hetgeen hierboven gezegd werd over de ingewikkeldheid der problemen met eenige korte trekken te illustreeren, en vooral om den lezer te doen zien op hoe volkomen verschillende wijzen men zich het verband der feiten zooal heeft voorgesteld. Een enkele maal zal ik tevens van de gelegenheid gebruik maken om aan dit overzicht reeds eenige voorloopige opmerkingen toe te voegen.

¹⁾ Voor uitvoeriger inlichting kan o.a. worden verwezen naar:

C. Poensen, De Wajang, in Mededeclingen van wege het Nederl, Zendelinggenootschap, XVI (1872), XVII (1873):

Ch. te Mechelen, Een en ander over de wajang, in Tijdschr, Bat. Gen v. K. en W. XXV (1879);

R. M. Oetoyo, Beantwoording der vragen, gesteld door Mr. L. Serrurier, over de verschillende soorten wajangs in de afd. Batang, res. Pekalongan, in Tydschr. v. h. Binnenl. Bestuur, X (1895);

L. Serrurier, De Wajany poerwa, eene ethnologische studie (1896);

G. A. J. Hazeu, Bijdrage tot de kennis van het Javaansche tooneel (1897);

H. H. Juynboll, Wajang këlitik oder kërutjil, in Internat. Archiv für Ethnographie, XIII (1900);

dez., Das Javanische Maskenspiel (topeng), ibidem XIV (1901);

G. A. J. Hazeu, Len wajang-beber-voorstelling to Jogjakarta, in Notulen Bat, Gen. v. K. en W. XL (1902);

R. A. Kern, De wajang-beber van Patjitan, in Tijdschr. Bat. Gen v, K, en W. LI (1909);

J. Kats, Het Jacaansche tooneel, Dl. I Wajang poerwa (1923).

T.

Hazeu laat den lezer van zijn "Bijdrage tot de kennis van het Javaansche tooneel" niet lang in onzekerheid aangaande eenige van de voornaamste conclusies die daarin worden voorgedragen. Reeds in de inleiding zet hij zijn bedoelingen kortelijk uiteen, en hij spreekt daarbij de verwachting uit in den loop van het onderzoek zijn meening aannemelijk te zullen kunnen maken "dat zoowel het geheele "Javaansche tooneel als de Javaansche tooneelstukken technisch "zuiver Javaansch zijn, en geen spoor van Hindu-invloed verraden"1). De stof van een groot deel der Javaansche tooneelliteratuur moge aan de oude sagen der Indiërs ontleend zijn, toch zijn z.i. al die drama's in opzet, stijl en technische samenstelling eigenaardig-Javaansch, en zij worden opgevoerd met een zeer waarschijnlijk oorspronkelijk-Javaanschen, maar stellig nict Hindoeschen tooneeltoestel²).

Ten einde argumenten tot staving dezer stellingen bij te brengen, gaat Hazen over tot een systematisch onderzoek van de verschillende vormen waarin zich thans het theater op Java aan ons voordoet. en hij begint daarbij met het klassieke Javaansche spel, de "aloude" schimmenvertooning, de wajang poerwa. Een eerste aanwijzing voor het origineel-Javaansch karakter hiervan ziet Hazen in de omstandigheid dat dit spel, als Javaansch verschijnsel, zoo oud is. Door een plaats in de Ardjoena-wiwâha weten wij met zekerheid dat reeds in het begin van de 11de eeuw na Chr. op Java dramatische vertooningen plaats hadden die, naar uit de korte beschrijving blijkt, in hoofdtrekken van denzelfden aard moeten zijn geweest als het thans nog levende schimmenspel. Maar wij mogen bovendien gerust aannemen dat deze schimmenvertooning op Java zeer veel ouder is; uit dezelfde beschrijving blijkt n.l. duidelijk, dat wajangvoorstellingen destijds op Java geen exceptie waren, en evenmin iets zeer eenvoudigs en primitiefs. Integendeel, zij genoten reeds toen een groote populariteit, en moeten tevens al een vrij hoogen graad van verfijning en volmaking hebben bereikt: men voerde geregelde drama's op die in staat waren het gemoed der toeschouwers te ontroeren. Niet zonder grond wijst Hazeu er op dat bij een volk, verkeerend in een cultuurstadium als men bij de Javanen van die oude tijden wel moet veronderstellen, een nieuw ontstaan of pas bekend geworden gebruik

¹⁾ Hazeu, Bijdrage, p. 5.

²⁾ Ibidem, p. 3.

langen tijd noodig gehad moet hebben om algemeen in zwang te komen en populair te worden, en vooral om een hoogen graad van ontwikkeling te bereiken; hij besluit daaruit dat reeds lang vóór den tijd, waarin de Ardjoena-wiwāha te stellen is. het schimmenspel op Java inheemsch moet zijn geweest 1). - Een ander argument, dat eveneens voor den hoogen ouderdom van de wajang poerwa pleit, maar tevens meer onmiskenbaar op den Javaanschen oorsprong ervan nadruk legt, was reeds vroeger door Brandes naar voren gebracht. Deze wees op het belangrijke feit dat nagenoeg alle technische termen, die op de wajang betrekking hebben, niet Sanskrit zijn, maar Javaansch, en wel oud, etymologisch zeer duister Javaansch. Indien zoo redeneeren Brandes en Hazeu — de wajang eerst in betrekkelijk laten tijd ware ontstaan of bekend geworden, dan zouden die benamingen ons helderder zijn: zij zouden nieuw zijn, of althans ontleend aan andere zaken, die ons waarschijnlijk niet onbekend zouden zijn gebleven. En ware het schimmenspel overgenomen van de Hindoe's, dan kon het wel niet anders of juist in de technische termen zou daarvan een en ander blijken?). Trouwens, aan beide geleerden scheen overname uit Voor-Indië reeds daarom vrijwel uitgesloten, omdat de Hindoe's een totaal ander tooneel hadden; "voorzoover men "weet hebben de Indiërs nooit een schimmentooneel gekend, en zeker "gelijkt hun populaire theater in geen enkel opzicht op het Javaan-"sche" 3). - In de andere deelen van het vasteland van Azië, waarmee in ouden tijd Java contact heeft gehad, is intusschen het schimmenspel wèl bekend, en aan overname van dàar is dan ook meer dan eens gedacht; maar Hazeu acht de daarvoor aangevoerde gronden niet steekhoudend. Hij geeft toe dat het Chincesche schimmentooneel in hoofdzaken wel gelijkenis vertoont met het Javaansche, maar hij wijst er op dat er in de technische inrichting toch ook vele en gewichtige verschillen bestaan en dat, voorzoover men kan nagaan, het schimmenspel in China nooit waarlijk populair was. Voorts hebben wij geen enkel bewijs, ja is het zelfs onwaarschijnlijk te achten, dat in die vroege tijden Chineezen in zóó grooten getale op Java gevestigd waren, dat overname van hunne gebruiken en instellingen door de Javanen zonder meer plausibel zou moeten worden geacht 4). — Ten opzichte van Serrurier's meening dat een zekere

¹⁾ Hazeu, Bijdrage, p. 16.

²⁾ Ibidem, p. 18.

³⁾ Ibidem, p. 25.

⁴⁾ Ibidem, p. 27.

samenhang van de Javaansche wajang met de Siameesche schimmenvertooningen, en wellicht in het algemeen van de dramatische kunst dier beide volken, geenszins ondenkbaar zou zijn, neemt Hazeu geen zeer beslist standpunt in; vooralsnog leek het hem, van wege groote gapingen in de kennis die daarvoor noodig zou zijn, niet mogelijk om deze kwestie uit te maken. Maar zoolang wij niet over meer gegevens beschikken, is hij ook hier geneigd zijn oordeel omtrent het origineel karakter van het Javaansche tooneel te handhaven: wat den ouden tijd betreft, is er niets bekend dat recht geeft tot het vermoeden als zou de Javaansche beschaving onder invloed gestaan hebben van een der Achter-Indische volken, en wat den lateren tijd, speciaal het Madjapahitsche tijdperk, aangaat, weten wij met zekerheid dat zich toen — juist omgekeerd — een vrij sterke Javaansche invloed, ook op geestelijk gebied, in Kambodja heeft doen gevoelen 1).

Het tot hiertoe gezegde zou men de uitwendige gronden kunnen noemen, door Hazeu aangevoerd voor het aannemen van een zuiver Javaanschen oersprong van de wajang. In een belangrijk onderdeel van zijn geschrift wijst hij er dan op, dat z.i. hiervoor ook een sterke interne waarschijnlijkheid aanwezig is. Aan overname van elders, zoo betoogt hij, behoeft zoo gauw niet te worden gedacht, daar de wajang, zooals wij die kennen, volstrekt geen abnormaal verschijnsel is in het kader van wat wij mogen aannemen te zijn de oude, echt-Javaansche zeden en instellingen²). Hij herinnert er aan, dat de dramatische vertooningen op Java nog altijd méér zijn dan louter vermaak en vroeger ongetwijfeld ritueele beteekenis hadden; en hij tracht nu aannemelijk te maken dat juist als religieuse ceremonie het schimmenspel organisch past in de animistische voorstellingen en speciaal in den doodchcultus dien wij bij vele Maleisch-Polynesische volken van primitiever cultum dan de Javaansche thans nog kunnen waarnemen. De gestorven familieleden worden er beschouwd als machtige bescheringeesten die in staat zijn hunne nog op aarde wijlende nabestaanden hulp te verleenen in allerlei omstandigheden, mits men hen daartoe opwekt door offers en lofzangen. Er is dus veel aan gelegen om deze rondwarende geesten steeds bij zich te hebben ten einde zich te kunnen verzekeren van hun voortdurende goede gezindheid; en zeo zal men er toe gekomen zijn — Hazeu verwijst hier naar gebruiken bij volken in verschillende deelen van den Archipel — om na den dood van familieleden beelden te vervaardigen.

¹⁾ Hazeu, Bijdrage, p 37.

²⁾ Ibidem, p. 38.

waarin dan door allerlei middelen de geesten dier gestorvenen werden genoopt zich neer te laten. Op den duur werden die geesten wel met de beelden vereenzelvigd, maar normaal is dat men zich de eigenlijke, karakteristieke gedaante van deze wezens niet zoo materieel denkt. Zij zijn van een veel fijner substantie, vluchtig en ongrijpbaar als schimmen of schaduwen, en in verband daarmee heeft, naar Hazeu zich voorstelt, de elementaire neiging om afbeeldingen te maken van gestorven vooronders geleid tot het vervaardigen van beelden van schaduwen: men bootste den vorm van schaduwen na zooals men die dagelijks om zich heen zag. "Deze schimmenafbeeldingen nu "wierpen werkelijke schaduwen op een — eerst waarschijnlijk toe-"vallig, later met opzet — daarvóór geplaatst scherm of doek, — en "daarmee was het schimmenspel reeds in beginsel aanwezig" 1). Uit een of ander ceremonieel met deze geestenmanifestaties - van welken ritus de vorm en de details niet verder kunnen worden aangeduid, daar wij er geen enkel getuigenis over bezitten - zou dan een schimmenvertooning zijn voortgekomen. die zich later ontwikkelde tot den klassieken vorm van het Javaansche theater.

In deze zelfde sfeer van een Javaanschen animistischen doodencultus moet, volgens Hazeu, ook het maskerspel ontstaan zijn. Reden om aan overname van elders te denken acht hij ook hier niet aanwezig. Omtrent den ouderdom van de topeng hebben wij weer geen afdoende gegevens, maar zeker is op Java deze vertooning een zeer oud instituut, en de naam is zuiver Javaansch. Bovendien komen bij tal van Austronesische volken maskers voor, en het is dus a priori waarschijnlijk dat de Javanen zelfstandig tot een maskerritueel zullen zijn gekomen²). Tusschen schimmenvertooning en maskerspel bestaat trouwens, naar Hazeu betoogt, in den grond geen onderscheid; het verschil bepaalt zich tot de techniek. Men kan niet zeggen dat een van deze beide variëteiten van het Javaansche tooneel uit de andere is voortgekomen (wêl zou in lateren tijd de topeng in sterke mate den invloed hebben ondergaan van het schimmenspel, dat een hoogeren graad van verfijning bereikt had); zij zijn te beschouwen als parallelle ontwikkelingen uit dezelfde gedachten en voorstellingen. Ook bij de topeng is het de bedoeling de geesten der gestorvenen, de voorouders. over te halen tot een bezoek aan hun op aarde levende afstammelingen. Het schimmenspel bezigt afbeeldingen van de zielen dier voorouders om er deze geesten in te ontvangen; in de topeng zijn het levende

¹⁾ Hazeu, Bijdrage, p. 42.

²⁾ Ibidem, p. 61.

personen die, o.a. door het aantrekken van een bepaald kostuum en door passende versieringen, zich geschikt maken om de voorouderzielen tijdelijk in zich op te nemen.

Hoe moeten wij ons nu de verhouding denken van de wajang beber tot het schimmenspel en het maskertooneel? Dat er een of ander verband bestaat tusschen al deze vertooningen, zooals zij nu zijn, staat vast: de overeenkomst in stijl bijv, tusschen de teekeningen op de rolprenten en de figuren die in het schimmenspel worden gebruikt, is opvallend, en de drama's, die met de wajang beber worden vertoond, zijn dezelfde als die topeng en wajang poerwa ten tooneele voeren; hoe we ons dien samenhang hebben voor te stellen, blijft echter hoogst onzeker. Hazeu heeft zich over deze kwestie slechts met voorbehoud uitgesproken. Hij twijfelt er volstrekt niet aan dat ook de platenvertooning een Javaansche, vóór-Hindoesche vinding is, en dat de oorspronkelijke functie ervan dezelfde is als van het schimmenspel; een nieuwigheid is zij in ieder geval niet: reeds in vrij ouden tijd — in het begin der 15de eeuw — moet zij in Oost-Java heel gewoon zijn geweest. Verder gaan onze gegevens echter niet terug; omtrent de wijze van ontstaan en den ouderdom van deze wajangsoort weten wij niets met zekerheid. Serrurier heeft zich, mede op gezag van Raden Mas Oetovo, geneigd getoond om de platenvertooning te houden voor den "meest oorspronkelijken vorm van wajang"; in het procédé van de beweegbare poppen van het schimmenspel zag hij iets meer volkomens dat zich zou hebben ontwikkeld uit de primitieve teekeningen op lange, smalle strooken papier. Hazeu vermeldt deze opvatting 1), doch deelt die niet; aan de beweegbaarheid der gewone wajangpoppen hecht hij voor de beoordeeling van deze kwestie geen gewicht, daar hij het zeer goed denkbaar acht, dat oorspronkelijk de schimmenafbeeldingen niet werden bewogen; en voorts is hij van meening dat menschen op een lagen trap van beschaving er eerder toe komen om beelden te vervaardigen dan teekeningen. Hij houdt het daarom voor "meer waarschijnlijk dat de ..schimmen- en maskerspelen reeds langen tijd bestaan zullen hebben, ..toen men, tot een stadinm van betrekkelijk hooge ontwikkeling ge-"komen, de afpeeldingen der voorouders op doek ging teekenen en .,kleuren"2).

Met heel wat meer verzekerdheid kon Hazeu zijn meening uiten over de plaats die in de ontwikkeling van het Javaansche tooneel aan

¹⁾ Hazeu, Bijdrage, p. 69.

²⁾ Ibidem, p. 71.

het marionettenspel (in zijn beide variëteiten van wajang këroetjil en wajang goleq) is toe te wijzen, ook al ontbreken ook hier feitelijke gegevens zoo goed als geheel. Het staat voor hem vast dat het poppenspel voor een onderzoek naar den oorsprong van het Javaansche tooneel niet van overwegend belang kan zijn. De wajang goleg de vertooning met ronde houten poppen - schijnt wel eerst in den jongsten tijd in zwang te zijn gekomen, en het is zelfs niet onmogelijk dat het een vrije navolging is van de Chineesehe poppenkast¹). Maar ook de, meer oorspronkelijke, wajang keroetjil is, in vergelijking met de vroeger genoemde vormen der Javaansche dramatische kunst, zeker als een moderniteit te beschouwen. Hazeu is er van overtuigd dat dit marionettenspel met platte, houten poppen zich heeft ontwikkeld uit de wajang poerwa, en eerst kan zijn ontstaan toen het Javaansche theater zich min of nieer van de banden van den ritus had bevrijd, en toen het schimmenspel een sterken Hindoeschen invloed had ondergaan. Het is in dit verband opmerkelijk, dat de Javaan tegenover de poppenvertooning geheel anders staat dan b.v. tegenover een opvoering van een schimmendrama; de wajang këroetjil heeft voor hem niet de minste religieuse beteekenis, maar is zuiver profaan, niets anders dan amusement. Hij zal er dan ook niet aan denken om de aloude, gewijde heldensagen van de wajang poerwa te vertoonen met behulp van het poppenspel-apparaat. Trouwens, dit apparaat zelf doet de verhoudingen reeds duidelijk genoeg uitkomen: alleen al het feit dat bij deze marionettenvertooning veelal nog een practisch geheel overbodig - geimproviseerd seherm aanwezig is. verraadt dat de wajang keroetjil geen oorspronkelijk verschijnsel is. maar zich moet hebben ontwikkeld uit de oudere schimmenvertooning 2).

* . *

Veel meer dan in bovenstaande korte samenvatting kon blijken, heeft Hazeu in zijn boek doen uitkomen dat hij zich steeds het onzekere en uitermate voorloopige van zijn geheele eonstructie bewust is gebleven. En ook op het oogenblik dat hij, na een daarop gerieht uitvoerig betoog, als zijn meening neerschrijft "dat 't Javaansehe schimmentooneel op Java door Javanen is uitgedacht", verzuimt hij niet nog weer even niting te geven aan den in hemzelf overgebleven twijfel aan de hechtheid van dit zeer voorname steunpunt van zijn

¹⁾ Hazeu, Bijdrage, p. 91-93.

²⁾ Ibidem, p. 90, nt. 2.

geheele beschouwingswijze. Hij herinnert er aan dat de gegevens, zooals ze hem ten dienste staan, niet veroorloven volkomen zekerheid te krijgen, en hij erkent uitdrukkelijk de mogelijkheid dat, onder den drang van nieuwe feiten, het thans door hem ingenomen standpunt nog eens zal moeten worden herzien¹).

Al vrij spoedig nadat Hazeu dit schreef, is inderdaad een nieuw gegeven bekend geworden, dat de originaliteit van het Javaansche schimmenspel veel onzekerder heeft gemaakt, en waardoor de kans dat wij het vraagstuk van den mogelijken samenhang van het Javaansche met het Indische tooneel anders zullen moeten gaan zien, aanzienlijk is toegenomen. Men wist sinds lang dat in Voor-Indië het poppenspel voorkomt, ja dat vertooningen met behulp van marionetten en papieren figuren eigenlijk de eenige dramatische voorstellingen zijn die bij de bevolking, voorzoover die niet in de grootere centra woont, bekend zijn; en dit feit was natuurlijk niet zonder beteekenis voor wie hadden opgemerkt hoe nauw elders (en met name op Java) schimmenspel en poppentooneel met elkaar schijnen samen te hangen. Bovendien wist men van het bestaan van een bepaalde variëteit van het Indische drama, die chāyānāṭaka, d.i. (letterlijk vertaald) "schimmen-opvoering" genoemd wordt. Aangezien echter de zeer enkele specimina die men van deze soort stukken kende, zoo goed als volkomen gelijk bleken te zijn aan het gewone Indische drama, en ook op geheel dezelfde wijze worden vertoond, en men bovendien nooit eenig spoor van een schimmentooneel in Voor-Indië had gevonden, was men huiverig om de samenstelling chāvānāţaka in haar woordeiijke beteekenis op te vatten, ook al bleek het onmogelijk om een andere, geheel bevredigende vertaling voor den term te vinden. Sinds 1906 is het nu evenwel nitgemaakt dat er geen enkel bezwaar is om aan het woord den meest voor de hand liggenden zin toe te kennen, en het is tevens waarschijnlijk geworden dat wij in de soort van drama, die men thans nog chāyānāṭaka noemt, eenvoudig den litterairen ontwikkelingsvorm te zien hebben van de populaire stukken van een oud-Indisch schimmensfel. Pischel²) wist nl. uit een plaats bij den commentator Nīlakantha (laatste 3de deel der XVIIde eeuw) boven allen twijfel vast te stellen dat de Indiërs wel degelijk ook een schimmentooneel hebben gekend; en het merkwaardige is dat deze Indische "wajang" zelfs een treffende

¹⁾ Hazeu, Bijdrage, p. 39, nt. 1.

²⁾ R. Pischel, Das altindische Schattenspiel; in Sitzungsberichte der Kön. Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1906. I. p. 482—502.

gelijkenis moet hebben vertoond met de Javaansche: blijkens de zeer korte beschrijving, die Nīlakaṇṭha er van geeft, bestond het apparaat, dat men voor deze vertooning gebruikte, uit een uitgespannen dock, waarop door middel van lederen figuren het doen en laten van koningen, ministers, enz. ten tooneele werd gevoerd. En dit, thans in Voor-Indië spoorloos verdwenen, spel was daar, in Nīlakaṇṭha's dagen, geen nieuwigheid: Pischel kon tevens in hooge mate waarschijnlijk maken dat op deze schaduwbeelden-vertooningen reeds wordt gedoeld op een, tot nu toe niet geheel juist gemterpreteerde, plaats in Varāhamihira's Bṛḥatsaṇḥhitā, en zelfs reeds in het NIIde boek van het Mahābhārata 1).

Het zou zeker voorbarig zijn om nu terstond de oudere zienswijze van een autochthoon Javaansch schimmenspel volkomen op te geven en eenvoudig te gaan stellen dat deze wajang kant en klaar door de Hindoe's naar Java is overgebracht²), maar het kan toch niet worden ontkend dat het vraagstuk van de originaliteit juist van de meest geliefde soort der Javaansche dramatische vertooningen thans weer in een geheel ander licht is komen te staan. Wij mogen hierbij niet vergeten dat het schimmentheater niet behoort tot die gewone, algemeen voorkomende verschijnselen, waarvan de polygenese zonder meer waarschijnlijk is; integendeel, het doet zich juist voor als iets geheel aparts; men zou het een ethnographische curiositeit kunnen noemen. Laat men de zeer recente migratie's van het spel buiten rekening, dan constateert men dat een vertooning van schaduwbeelden slechts voorkomt in een klein gedeelte der wereld (n.l. eenige deelen van Azië en een aangrenzende strook van Afrika), dat tevens thans door Pischel's vondst nog duidelijker dan voorheen - een onafgebroken samenhangend gebied blijkt te zijn. Daarbuiten vindt men het dan niet in Indonesië-als-geheel, maar uitsluitend op Java en Bali, juist dus op die eilanden waar de Hindoe-immigratie een diepgaanden en blijvenden invloed heeft uitgeoefend.

2) Zoo ver gaat dan ook Pischel zelt niet; hij zegt (l.c. 504, nt. 4): "Die Herkunft des siamesischen Schattenspiels vom javanischen und die Ursprünglichkeit des javanischen wird durch den Nachweis des indischen sehr in Frage gestellt".

¹⁾ Ook Sten Konow toont zich, in aansluiting aan Pischel, geneigd aan het Indische schimmenspel een zeer hoogen ouderdom toe te kennen. Zie: Das Indische Drama (1920) p. 4, 45, 90 (in Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde). — Sedert vestigde Ananda Coomaraswamy nog de aandacht op een andere plaats, waaruit kan blijken dat in Zuid-Indië en Ceylon, in de 12de eeuw, een vertooning met lederen poppen bekend moet zijn geweest. (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Incland, 1930, p. 627.)
2) Zoo ver gaat dan ook Pischel zelf niet; hij zegt (I.c. 504, nt. 4): "Die

Ook aan Hazeu's opmerkzaamheid was het reeds niet ontgaan dat de wajang in Indonesië alleen op Java en Bali wordt aangetroffen; maar, daar hem samenhang met het vasteland van Azië nu eenmaal onwaarschijnlijk voorkwam, en het vroegere bestaan van een schimmentooneel in Voor-Indie hem natuurlijk onbekend was, heeft hij hieraan geen overwegende beteekenis toegekend en er geen verdere conclusies uit getrokken. Krom daarentegen die zeer onlangs, bij de behandeling van de vraag, hoe wij ons den beschavingstoestand van lava hebben te denken voor de Hindoe's den Archipel bereikten, eenige korte beschouwingen wijdde aan het nog altijd onopgeloste vraagstuk van de herkonist van het Javaansche schimmenspel, legt terecht grooten nadruk op het feit dat de wajang niet behoort tot het cultuurbezit van de Indonesiers in het algemeen, maar alleen van Javanen en Balineezen. Nu wij door Pischel's vondst weten (zegt hij) dat de Hindoe's wel degelijk een schimmentooneel hebben bezeten, en daarbij de wajang buiten Java en Bali op geen der Indonesische eilanden voorkomt en juist de klassieke vorm van dit tooneel "uitsluitend met Voor-Indische (aan het Mahābhārata ontleende) stof werkt", zou het willekeur zijn hier het Hindoe-element a priori uit te schakelen; alles bijeengenomen, maakt de wajang op hem den indruk van een aan Voor-Indië ontleend procédé, zij het dan ook dat dit op Java tot iets aparts en eigens is geworden 1). Hieraan wordt voor hem niets veranderd door de omstandigheid dat de termini technici van de wajang Javaansch en niet Sanskrit zijn. De ondervinding met het batikken heeft, naar hij meent, geleerd dat er geen reden is om daaraan het gewicht toe te kennen dat er door Brandes en Hazeu aan is gehecht; immers ook bij het batikken zijn de technische termen Javaansch, en toch is door Rouffaer's onderzoekingen uitgemaakt, dat wij hierbij te doen hebben met een vreemde, uit Voor-Indië ingevoerde werkmethode. Trouwens, de afwezigheid van Sanskrit benamingen bij de wajang is ook hierom voor Krom niet zoo raadselachtig, daar hij zich de Javanen bij de aanvaarding van het Voor-Indische schimmentooneel volstrekt niet zuiver passief denkt. Hij erkent volmondig dat voor het gevoel van het Javaansche volk de wajang saamgeweven is met het meest typische van eigen wezen, en ten nauwste samenhangt met de gewone, in Indonesië algemeen gangbare, animistische voorstellingen; maar hij meent dat daarmee het praehindoesch karakter van het schimmenspel geenszins

¹⁾ N. J. Krom, Hindoe-Javaansche geschiedenis (1926), p. 47.

vaststaat, daar niet is uitgemaakt dat de band tusschen schimmentooneel en vooroudercultus waarlijk genetisch is. "De voorouder-"vereering is, ook blijkens gegevens van de niet-gehindoeiseerde "eilanden, als oorspronkelijk te beschouwen; dat zij met een ritus "gepaard ging ligt voor de hand; dat die ritus schimmentooneel zou "zijn geweest is een volkomen gratuite bewering. Ook waarom men "die als zoodanig nog gevoelde schim-vooronders zou hebben gehin-"doeïseerd tot Mahābhārata-helden, blijft onverklaard. Neemt men "echter op grond van de gegevens van elders een vóór-Hindoesche "voorouderdienst aan. waarbij natuurlijk de voorouderbeeldjes te pas "kwamen, dan kan men zich wat de wajang aangaat een soortgelijken "gang van zaken als bij het batikken voorstellen: het Hindoesche ..schimmentooneel, eerst in de hofkringen vertoond, dringt gaandeweg "tot het volk door, zich daarbij aanpassend aan bestaand ritueel, en "krijgt zoodoende, met behoud van de stof, dat typisch-Javaansche "uiterlijk, en, in het gevoel der Javanen zelf, de samenhang met de "voorouders, die het tot de vervulling eener levensbehoefte (ook al "om het magisch karakter van het oude ritueel) en een essentieel "bestanddeel van het Javanisme maakt. Over het Voor-Hindoesche "ritueel met de voorouderpoppen kan men zooveel fantaseeren als "men wil; de wajang, d.w.z. wat de Javaan van thans als wajang "kent, is o.i. een Hindoe-Javaansche schepping" 1).

In den hier aangehaalden passus zijn ongetwijfeld belangrijke dingen gezegd. Vooral wanneer men Krom's uiteenzetting in extenso leest, zal men, ook al door den rustigen, zakelijken betoogtrant, niet licht ontkomen aan den indruk dat de door hem in algemeene trekken voorgedragen opvatting van het verband tusschen het Indische en het Javaansche tooneel voorloopig²) voor zeer plausibel moet worden gehouden; en men kan zelfs moeilijk een zeker gevoel van verrassing onderdrukken over den eenvoud van de zich hier als het ware vanzelf aanbiedende oplossing van een belangrijk onderdeel van het wajang-vraagstuk. — Moet echter, bij nauwer toezien, deze eenvoud niet een weinig geforceerd schijnen? Zijn sommige verhoudingen niet wat al te simpel voorgesteld, en is, in Krom's hypothese, aan alle feiten wel hun levende kracht, hun eigen kleur en geur gelaten? Gaat het aan om de omstandigheid dat de technische wajangtermen

¹⁾ Krom, 1.c.

²⁾ Krom geeft zijn beschouwingen natuurlijk niet als iets definitiefs; alvorens daarvan sprake kan zijn, zal, ook volgens hem, nog een nauwkeurig onderzoek noodig zijn. — Zie o.c. p. 49.

alle Javaansch zijn — en wel oud, etymologisch duister Javaansch met zoo spaarzame overwegingen op zij te schuiven als hier geschiedt? Moeten we integendeel niet erkennen dat dit feit juist meer verbijsterend en mysterieuser is geworden, naarmate de waarschijnlijkheid van een nauw verband met Voor-Indië is gestegen? Brandes en Hazeu waren er dermate door geimponeerd dat zij vooral op grond hiervan overhelden tot het aanvaarden van het autochthoon karakter van het Javaansche schimmenspel; Krom daarentegen kent thans aan het ontbreken van alles wat naar Sanskrit zweemt niet de minste beteekenis toe 1), en verwijst naar het batikken. Nu is vooreerst deze analogie wellicht niet heel gelukkig gekozen, want ook van het batikvraagstuk kan men, ondanks de belangrijke studies van Rouffaer, geenszins zeggen dat het geheel opgelost is, en Krom moest zelf dan ook op dit punt terstond eenig voorbehoud maken?). Neemt men het verschijnsel van het Javaansche batikken in eenigszins ruimen zin, dan kan men gerust reeds nu er zich van verzekerd houden dat daar toch waarlijk heel wat meer achter schuilt dan de zuivere overname van een Voor-Indische nijverheidstechniek³). Bovendien moeten wij indachtig blijven dat het altijd nog heel wat anders is om de kunsttermen van een handwerk, wanneer dit overgenomen wordt, te vertalen, dan om ditzelfde te doen met de, veelal in het oorspronkelijke idioom reeds duistere, op conventie berustende benamingen die betrekking hebben op een onbekenden vorm van tooneelspel, en waarbij het gaat om het uitdrukken van een ingewikkeld samenstel van ongewone en vaak uiterst subtiele verhoudingen. De lavanen hebben daarbij nooit geschroomd te erkennen en duidelijk te doen uitkomen, hoezeer hunne beschaving den invloed der Hindoe's heeft ondergaan; ja. zij hebben daarmee zelfs min of meer gecoquetteerd en de beteekenis ervan niet zelden overdreven voorgesteld. Het aantal Sanskrit-woorden, dat zij hebben overgenomen, is legio, niet alleen in de deftige taal der geschreven literatuur, maar ook in de levende volkstaal, en lang niet altijd ging het hierbij om nieuwe begrippen, waarvoor de Javanen wel Sanskrit-woorden moesten ge-

¹⁾ Hoewel, sinds Hazeu schreef, de gegevens misschien nog iets sterker zijn gaan spreken. Hazen meende nog dat althans de term t j e m p a l a Sanskrit was: Poerbatjaraka trachtte sindsdien aannemelijk te maken dat ook deze term zuiver Javaansch is. — Zie zijn proefschrift Ayastya in den Archipel (1926), p. 29, noot 2.

²⁾ Krom. o.c. p. 46, noot.

³⁾ Zie o a. B. Schrieke, Eenige opmerkingen over ontleening in de cultuurontwikkeling; in Djawa VII (1927), p. 89–96.

bruiken, omdat er geen Javaansche voor bestonden; vaak heeft doelbewuste vertaling van bestaande Javaansche benamingen in het Sanskrit plaats gehad 1). Men kan in het algemeen zeggen dat de Javanen niet alleen aan het vreemde in hun beschavingsbezit zijn oorspronkelijke kleur hebben gelaten, maar tevens vaak met opzet aan het eigene een exotische tint hebben gegeven. Maar hier nu, bij het schimmenspel, zou deze Javaansche geaardheid zich plotseling hebben verloochend, en zou de verhouding precies omgekeerd zijn: hier treden die zelfde Javanen eensklaps op als tot het uiterste consequente puristen, die - nog wonderlijker - bovendien met volledige kennis van zaken te werk gaan!2) Is het waarlijk voldoende om, met Krom, ter verklaring van dit verschijnsel, in de Javaansche wajang een geval van "syncretisme" te zien, een vermenging van een (profaan?) Indisch schimmenspel met een onbekend Javaansch ritueel met voorouderpoppen, waarover men "zooveel kan fantaseeren als men wil"? Hoe zal men dan kunnen begrijpen, eenerzijds, dat, naarmate men de wajang nauwkeuriger bestudeert, men steeds meer getroffen wordt door de gaafheid van haar geheelen bouw en de afwezigheid van alle stroefheid en dwang; en anderzijds, dat het schimmenspel meer en meer naar voren schijnt te komen in de Javaansche cultuur, naarmate deze zich verder verwijdert van de Hindoeïstische traditie? Bovendien, in trouwe: waar zal men redelijkerwijs gaan zoeken naar een Indonesisch element van eenige beteekenis in de wajang, wanneer zoowel het technische apparaat als de dramatische stof aan Voor-Indië ontleend zijn? Soms alleen in het volkomen ongefixeerde en ongrijpbare: in wat de Javanen zich bij hun schimmenspel hebben gedacht?

* *

Het spreekt vanzelf dat Hazeu's beschouwingen over de beteekenis en den oorsprong van het Javaansche drama niet te scheiden zijn van zijn, hierboven in 't kort weergegeven, zienswijze omtrent het ontstaan en de ontwikkeling van het Javaansche theater in het algemeen. Ze gaan daarmee in veel opzichten parallel. Tot een gedocumenteerd betoog, met vaste resultaten, heeft ook hier het onderzoek

¹⁾ C. C. Berg, Inleiding tot de studie van het Oud-Javaansch (1928), p. 185.
2) Wanneer men nader preciseert, is het geval nog veel vreemder. Immers, le inhand der drame's vertoont den Voor-Indischen invloed voolst and

de inhoud der drama's vertoont den Voor-Indischen invloed veelal zoo open en duidelijk mogelijk; alleen de benamingen van de tooneeltechniek zouden consequent gejavaniseerd zijn.

niet geleid; wij vinden hier weer een soortgelijke hypothetische constructie, die door vrijwel dezelfde redeneering wordt gesteund.

Zooals wij boven reeds zagen, meent Hazeu te mogen aannemen, dat, reeds lang vóór de Hindoe-invloed zich op Java deed gevoelen. bij de religieuse ceremonien met de beelden der voorouders, de heldendaden dier vergoddeltikte wezens (zooals die vermeld waren in de oude, Maleisch-Polynesische mythen) door den dalang werden bezongen, en later ook in een meer bepaald dramatischen vorm verhaald. Op deze wijze zouden de oorspronkelijke, ons geheel onbekende, zuiver Javaansche lakons ontstaan zijn. Toen echter de Hindoe-kolonisten kwamen met een veel rijkeren voorraad Indische mythen en sagen, verhalen van hunne voorouders, en zij deze, in Javaansche vertaling, onder de inheemsche bevolking van Java bekend maakten, zal het, naar Hazeu zich voorstelt, niet heel lang geduurd hebben of deze vreemde mythische literatuur begon de oude Javaansche volksverhalen te overvleugelen en te verdringen, ook bij de wajangvertooningen. Zoo moet langzamerhand een verwarring (waarbij ook nog andere factoren werkzaam waren) ontstaan zijn. waarvan wij in de tot ons gekomen lakons het resultaat zien, "een "wonderlijke dooreenmenging van de oude verhalen met de nu be-"kend geworden Indische: bekende goden of halfgoden uit de "Maleisch-Polynesische mythologie kregen Indische namen; wat men "van de eerste uit de oude mythen wist werd verward met wat men "van de Hindusche later leerde kennen; en bovendien adopteerden "langzamerhand de Javanen de Indische goden en helden als hun "eigen voorouders en beschonwden zij Java als het tooneel ook van "hun daden, een omstandigheid waardoor tevens ook bij de vertoouning der Indische mythen de schimmenvertooning haar oorspron-"kelijk-religieus karakter gedeeltelijk kon behouden, daar immers ook "deze sagen en mythen verhalen bevatten van de daden en avonturen "van Indische helden-vooronders, die nu ook der Javanen vooronders ..waren geworden" 1).

Aan dezen Hindoeschen invloed in het Javaansche drama, hoe groot die ook moge zijn, wil Hazeu intusschen toch geen overwegende beteekenis toegekend zien; hij houdt zich ervan overtuigd dat men de lakons als een in wezen origineel stuk Javaansche litteratuur zal moeten blijven beschouwen. Uit een technisch oogpunt zijn ze, naar hij meent, ongetwijfeld zuiver inheemsch. Hij wijst er in dit verband

¹⁾ Hazeu, Budrasic, p. 145.

op dat alle lakons, ook al wijken ze naar den inhoud hemelsbreed van elkaar af, toch door bepaalde trekken sterk op elkaar gelijken en als het ware één type vertoonen. Zij zijn blijkbaar volgens een vast model gemaakt en naar een waarschijnlijk eeuwenoude — naar Hazeu meent, zeker prae-Hindoesche — traditie ingericht. Voor elk onderdeel van de handeling heeft de vertooner conventioneele benamingen die telkens terugkeeren, en in alle lakons komen stukken voor waarvan inhoud en wijze van uitdrukking vrijwel geheel met elkaar overeenkomen en die op vaste voorbeelden blijken terug te gaan. Ook hier zijn nu weer de meeste en juist de belangrijkste technische termen Juruansch; voorzoover ze uit het Sanskrit zijn overgenomen, komen ze hier in een beteekenis voor die ze, voor zoover wij weten, eerst op Java hebben gekregen en in ieder geval is er geen enkele Voor-Indische tooneelterm onder. Zoo de Javanen van de Hindoe-immigranten hadden moeten leeren tooneelstukken samen te stellen, of indien de invloed der Indiërs op de factuur dier drama's waarlijk belangrijk ware geweest, dan zou - naar Hazeu niet zonder reden meent — dit waarschijnlijk toch wel uit enkele kunsttermen blijken. en zeker zouden de lakons dan ook een zekere bekendheid der dalangs verraden met sommige der in Indië populaire tooneelstukken, Hiervan nu is op Java geen spoor te ontdekken, en ieder die wel eens een Indisch tooneelstuk las, weet dat de heele opzet daarvan totaal anders is dan bij de Javaansche lakons; deze laatste kenmerken zich juist door een volmaakt aparten gang en door tal van eigenaardigheden die, volgens Hazeu, bij geen der volken, met welke de Javanen in nauwere aanraking zijn geweest, worden aangetroffen 1).

Tot een nader onderzoek van die eigenaardigheden in den bouw der lakons en van de opvallende gelijkvormigheid dezer stukken is Hazeu niet gekomen; en evenmin heeft hij getracht langs directen weg een voorstelling te krijgen van het door hem onderstelde, primitieve Javaansche drama. Voor het laatste ontbrak het z.i. aan het noodige materiaai, daar van de Maleisch-Polynesische mythologie nog te weinig bekend was. Beter scheen het hem een andere methode te volgen en voorloopig zijn aandacht te bepalen tot die talrijke lakons, waarvan de stof duidelijk is ontleend aan de Voor-Indische literatuur, in de eerste plaats aan het Mahābhārata. Door hier dan de Javaansche versie te plaatsen naast dien vorm waarin, naar wij met grond kunnen vermoeden, deze verhalen den Archipel bereikten, zou vanzelf een

¹⁾ Hazeu, Bijdrage, p. 120.

stap in de goede richting gedaan worden, en een eerste, zij het ook ruwe, schifting van Indische en Indonesische elementen verkregen worden. Reeds vroeger had summier onderzoek telkens het enorme onderscheid aan het licht gebracht tusschen de Indische verhalen en wat daarvan in de Javaansche lakons geworden is: men vond in de drama's de hoofdfiguren uit de mythen terug, zij het dan ook vaak onder andere namen, en ook het algemeene beloop was veelal herkenbaar, maar daarnaast bleken de afwijkingen talrijk en, om zoo te zeggen, verbijsterend. Men kan niet zeggen dat de nauwkeuriger vergelijking die Hazeu thans, in aansluiting bij een door Kern geleverde proeve, ondernam, veel licht heeft verspreid over den aard van het inheemsche element in de lakons. Nog sterker dan vroeger kwam het uit dat de auteurs dezer tooneelstukken op uiterst zonderlinge wijze met de Indische verhalen zijn te werk gegaan, maar eenig systeem werd daarbij niet ontdekt. De conclusie scheen wel te moeten luiden dat het Jayaansche drama, in zooverre daarin uitheemsche stof is verwerkt — en in welke lakon is dat niet in meerdere of mindere mate het geval? -- grootendeels bestaat uit een opeenstapeling van misverstanden en een produkt is van de meest stelsellooze verwarring. Strikt genomen, zou dit dus willen zeggen dat de inhoud der lakons zich onttrekt aan elk voortgezet wetenschappelijk onderzoek. En wat het kon zijn, dat de Javanen zoo bij voortduring kon boeien en zoo diep ontroeren in de vertooning van stumperige verhaspelingen van vaak eenvoudige en klare Indische origineelen, bleef een raadsel.

Toen ik, bij mijn bestudeering van den Pandji-roman, zelf met dit vraagstuk in aanraking moest komen - immers, de Pandji-verhalen zijn romantische bewerkingen van lakons, en zij staan in een nog altijd niet geheel opgehelderd, vrijwel exclusief verband met enkele vormen van het Javaansche theater —, openden zich geleidelijk andere verschieten voor mij. Het bleek mij dat men bij deze romans, hoe ingewikkeld en hopeloos verward die ook zijn, toch kan spreken van één centraal mythisch thema, waarvan het niet heel moeilijk viel elders in Indonesië parallellen aan te wijzen, en dat hier in vrijwel eindelooze variatie en gecombineerd met allerlei historische en quasihistorische episoden telkens opnieuw wordt verhaald. Van dit centrale thema was de beteekenis mij niet terstond recht duidelijk. Het deed zich aanvankelijk aan mij voor als een vermenging van, gedeeltelijk geheel heterogene, mythische trekken; en, mede onder de suggestie van Schmidt's beschouwingen in zijn "Grundlinien" kwam ik er toe daarin een natuurmythe te zien, maar een natuurmythe van een zeer wonderlijke, hybridische soort: de hoofdtrekken en de algemeene gang schenen die van een maan-mythe, maar daarnaast kwamen ook allerlei details voor die den indruk maakten ontleend te zijn aan een, tot een anderen "Kulturkreis" behoorende, zon-mythologie. Al spoedig ging ik intusschen begrijpen dat deze interpretatie onmogelijk juist kon zijn, en dat zich vanzelf een betere, verrassend eenvoudige verklaring van deze vreemde combinatie van ongelijksoortige trekken aanbood, zoo men bedacht dat iedere mythe ten slotte een classificatie beteekent, en inzag dat alle in dit primitieve drama optredende acteurs hun vaste waarde hadden en hun speciale gedragingen moesten vertoonen in verband met hun onveranderlijke plaats in een primitief cosmologisch systeem dat in laatsten aanleg berustte op een stamdeeling in twee exogame phratries. Na voortgezet onderzoek bleek dit thema, in zijn typischen vorm, een totemistische stam-mythe te zijn, een soort cosmogonie waarin de voornaamste voorvallen worden verhaald uit het aardsche bestaan van de beide goddelijke voorouders der phratries: hoe deze geboren worden en opgroeien, de pijnen der initiatie hebben 1e doorstaan en eindelijk, na veel leed en wederwaardigheden, met elkander in het huwelijk treden, en de groote gemeenschap stichten die de stam is.

Over de zeer bijzondere plaats die dit thema inneemt in het geestelijk leven en in de literatuur der Javanen, ging mij eerst het juiste licht op, toen ik bij een op eigen gelegenheid ondernomen, schematisch onderzoek van de verhouding van eenige lakons van de wajang poerwa tot wat ik moest houden voor de Sanskrit origineelen waarop die drama's ternggingen, tot het inzicht kwam, dat de afwijkingen, die daarbii altijd geconstateerd waren, toch niet alleen uit verwarring en wanbegrip kunnen zijn ontstaan. Juist in de groote verbijsterende verschillen vertoonde zich een onmiskenbare regelmaat; zij verschenen telkens in vrijwel dezelfde combinatie, zoodat het vermoeden gewettigd was dat wij hierin het effect moesten zien van een systematisch werkende kracht, die de Indische verhalen scheen te vervormen naar een vast schema. En dit verschijnsel kreeg een onverwacht relief, toen ik vervolgens tot het inzicht kwam dat dit schema volkomen overeenkwam met de, hierboven in het kort aangegeven, hoofdlijnen van de mythe die ik als het centrale thema van den Pandji-roman had kunnen opsporen. In dit licht werd de vreemde inhoud dezer lakons terstond gemakkelijk verstaanbaar. De verhouding van deze stukken tot de Voor-Indische epen scheen mij daarom toe op deze wijze te moeten worden geformuleerd, dat weliswaar deze Javaansche drama's de

stof aan Sanskrit werken hebben ontleend, maar overigens geheel onafhankelijk daartegenover staan, en een eigen, zelfstandig, onveranderlijk beloop vertoonen. Naar hun beslissende trekken zijn ook zij niets anders dan Pandji-verhalen, d.w.z. bewerkingen van de Javaansche stammythe.

Beteekende dit alles nu dat een zeer diep, doorgaand verband moet worden aangenomen tusschen liet Javaansche drama en deze speciale mythe? Zijn alie lakons in wezen aan elkaar gelijk; en zijn zij alle. zonder uitzondering, bewerkingen van dit Javaansche verhaal van het aardsche leven der goddelijke voorouders? - Het moest ongetwijfeld geriskeerd lijken uit de analyse van eenige weinige lakons cen zóó ver strekkende conclusie te trekken, maar om verschillende redenen waagde ik het toch dit te doen. Vooreerst dreef mij hierbij het, in den loop van het onderzoek steeds sterker geworden, gevoel van de innerlijke waarschijnlijkheid der verhonding, zooals ik die wilde zien; en verder pleitten daarvoor de al zoo vaak opgemerkte monotonie van den inhoud der Javaansche drama's en de eenvormigheid van hun factuur. Wat aan een beperkt aantal lakons als kenmerkend werd vastgesteld, kon niet zonder beteekenis zijn voor het Jayaansche drama in het algemeen. Maar vooral voelde ik mij hierbij gesteund door het in mij geripte inzicht dat het apparaat zelf van het schimmentooneel, in het meest markante van zijn eigenaardige. onveranderlijke inrichting, juist een mythe als deze scheen te eischen. en zelfs, om zoo te zeggen, geen ander drama verdraagt. De hoofdhinen der classificatie die uit den l'andji-roman en uit de onderzochte lakons, als grondslag daarvan, naar voren waren gekomen, kunnen bij geen enkele waiangvertooning ontbreken of verwaarloosd worden: immers diezelide primitieve rangschikking zag ik vast aanwezig in de ritueel gesanctioneerde, sterk antagonistische verdeeling der poppen in een linker- en een rechtergroep, waarop het eerst door Te Mechelen de aandacht is gevestigd 1). In de vertooning van deze mythe met dit tooneelapparaat is derhalve geen toevallig samentreffen te zien; zij hooren genetisch bijeen. Het verlichte scherm, zoo besloot ik, verbeeldt steeds herzelfde, nl. den stam, - en elke lakon geeft ons het drama te aanschouwen van den strijd, en tegelijk ook het wederzijdsch hulpbetoon, der beide phratries2).

⁾ Een en ander over de warang; in Tudsch) v. h. But. Gen. XXV (1879), p. 91

²⁾ De Pandu-roman (1922) p. 318-321

In een later geschrift1) toetste ik, zoover dit mogelijk was, de juistheid dezer denkbeelden nog eens aan eenige lakons die daarvoor in de eerste plaats in aanmerking schenen te komen, daar zij ook thans nog in de oogen der Javanen een uitgesproken religieuse waarde hebben, en min of meer geregeld in gewijde sfeer worden vertoond. Meer dan andere lakons moesten deze teksten hun ouden zin en hun oorspronkelijk karakter hebben bewaard. De uitkomsten waren bevredigend. Ook van deze stukken bleek de, op het eerste gezicht zeer zonderlinge en verwarde, inhoud toegankelijk voor de voorgestelde interpretatie; zij onthulden zich thans als het ware vanzelf als volkomen verstaanbare en zinrijke verhalen, die in den grond weer niets anders zijn dan verschillend genuanceerde specimina van de bekende mythe. Bovendien wees ik er bij dezelfde gelegenheid²) op hoezeer, door het gelegde verband met de onveranderlijke indeeling van de scène van het wa; angspel, mijn opvatting van den zin van het Javaansche drama aan waarschijnlijkheid had gewonnen en een niet te miskennen objectieve waarde had gekregen. Wij kennen n.l. het ritueele milieu, waarin de totemistische stum zich van eigen bestaan bewust is geworden, en waarin de stam-mythologie zich moet hebben ontwikkeld. Eenmaal de — om allerlei redenen moeilijk af te wijzen stelling aanvaard, dat wij in de steeds in acht genomen scherpe scheiding van wajang těngěn en wajang kiwa een symptoom van een primitieve twee-deeling hebben te zien, en dat derhalve het scherm den stam-als-geheel verbeeldt in een ceremonieele opstelling van phratrie tegenover phratrie. - eenmaal aangenomen dus dat er een zekere wezensgelijkheid, een ver verband, bestaat tusschen het verlichte scherm en (om een teekenend voorbeeld te noemen) het Engwura-initiatie-terrein van den Australischen stam der Arunta. kon het niet anders of de op dit doek vertoonde mythe stond in algemeene trekken vast. Zij leent zich tot velerlei variatie, maar moet in wezen toch steeds dezelfde zijn; de boven aangeduide hoofdtrekken zal zij doorloopend vertoonen, - krachtens haar oorsprong.

¹⁾ Over den zin van het Javaansche drama; in deze Bijdragen, dl. 81 (1925), p. 311 ylg.

²⁾ Zie p. 375 vlg.

II.

Over de methode, die bij de bestudeering van het Javaansche tooneel moet worden gevolgd, kan in principe moeilijk versehil van meening bestaan; en ook op de vraag, waar wij daarbij onze eerste aanknoopingspunten zullen hebben te zoeken, is tot op zekere hoogte maar één antwoord mogelijk. De eenige realiteit die ons onmiddellijk als object van studie is gegeven, wordt gevormd door het theater zooals het thans op Java nog gevonden wordt, of liever, zooals waarnemers uit een vorige generatie het hebben gezien en ons uitvoerig hebben beschreven. De door hen verzamelde gegevens vormen het materiaal waarmee het onderzoek in ieder geval zal moeten worden begonnen. Alleen een geduldige en nauwkeurige bestudeering van deze Javaansche feiten (voortdurend getoetst aan wat de analyse der lakons ons kan leeren)hiedt uitzicht op het bereiken van betrouwbare, objectieve resultaten; aileen zóó houden wij vasten grond onder de voeten, en worden wij behoed, eenerzijds voor het opstellen van wilde gissingen aangaande zeer primitieve, door niemand ooit geziene, religieuse ceremoniën op lava, en anderzijds voor ontijdige en dus tot onvruchtbaarheid gedoemde bespiegeling over mogelijken samenhang van de wajang met de tooneelvertooningen van Voor-Indië of eenig ander deel van het vasteland van Azië.

Pischel's vondst, hoe belangrijk ook, verandert hieraan weinig of niets. Zeker zal voortaan de mogelijkheid van een of ander verband van de wajang niet de schimmenspelen elders minder dan ooit uit het oog mogen worden verloren, en afwijzing daarvan - gesteld, dat die nog mogelijk is - zal alleen op zeer deugdelijke gronden kunnen geschieden; maar de onmiddellijke invloed van het door Pischel aan het licht gebrachte op den gang van het onderzoek kan toch niet groot zijn. Wij weten nu zoo goed als zeker dat ook de Hindoe's een schimmentooneel hebben gekend, en tevens dat het apparaat van dit Indische spel een opmerkelijke algemeene gelijkenis moet hebben vertoond met den wajangtoestel zooals die op Java al sinds eeuwen en ook nu nog gebezigd wordt; maar veel meer is uit de beschikbare gegevens niet te halen. Thans komt het spel in Indië niet meer voor, en een eenigszins gedetailleerde beschrijving hebben wij er niet van; elke nauwkeurige vergelijking is dus onmogelijk, en de kans, dat wij langs dezen weg er bijvoorbeeld in zouden kunnen slagen om den ontwikkelingsgang van de wajang wat verder terug te vervolgen en ons een voorstelling zouden kunnen vormen van een meer oorspronkelijken, voor onderzoek meer toegankelijken, vorm van schimmentooneel dan wij nu kennen, is uitgesloten. - Maar ook om een andere reden is, bij den aanvang van het onderzoek, de wetenschap dat contact van Java met Voor-Indië hier verre van onwaarschijnlijk is. niet van overwegend belang te achten. Wat ons in de eerste plaats moet interesseeren, en wat wij ook het liefst zouden willen weten, is: wat het Javaansche tooneel eigenlijk is: -- en op deze vraag zal alleen op Java, uit Javaansche gegevens, het antwoord gevonden kunnen worden. Ook zij die, met Krom, in de wajang een Hindoe-Javaansche schepping willen zien, en, naar uit allerlei blijkt, op het eerste lid dezer samenstelling een nogal sterken nadruk wenschen te leggen, ontkennen niet dat dit tooneel, zooals wij het kennen, een sterk eigen — Javaansch — karakter heeft, en zij geven toe dat het eenmaal, in eminenten zin, een Javaansch sociaal verschijnsel moet zijn geweest. Dit laatste is het ook thans nog eenigermate; ook al neemt de wajang in de huidige verhoudingen geen zeer belangrijke plaats meer in, en al hebben de Javanen zelf niet het minste begrip meer van haar wezenlijke beteekenis, toch staat zij nog niet volkomen getsoleerd in de samenleving. Ook thans is het tooneel op Java nog geen zuiver kunstinstituut, en evenmin iets dat louter tot vermaak dient en waarmee het persoonlijk inzicht vrijelijk, in volmaakte willekeur, zou kunnen omgaan. Het heeft nog altijd iets aan zich van die onaantastbaarlieid, van dien imponeerenden nimbus, waaraan wij datgene herkennen wat het individu in waarde te boven gaat en zijn oorsprong heeft buiten den enkelen mensch. Teekenend is dat innovaties, ook wanneer die komen van zeer hoog geplaatste zijde, maar matig worden gewaardeerd. De dalang is geen gewoon tooneelleider, en ook geen vrij dramatisch auteur; ziet men door den uiterlijken schiin heen, dan bemerkt men dat hij zich nog altijd gebonden voelt aan een oude, gewijde traditie. Telkens herkent men in hem den officiant. Weinige jaren geleden zou het zelfs in den ontwikkelden. vrijer denkenden Javaan waarschijnlijk niet zijn opgekomen zichzelf de vraag te stellen of zijn wajang poerwa wel inheemsch is, dan wel hoeveel daarin als origineel moet worden beschouwd; hij voelt daarin niets dat exotisch is; het zijn geen vreemde goden en helden die voor hem ten tooneele verschijnen, maar zijn eigen goden, de verre voorouders van zijn eigen vorsten. De wajang is, of was tot voor kort, de leerschool van zijn jeugd, de trots en de troost van zijn rijperen leeftijd 1). In den ouden tijd is dit alles zeker nog veel sterker en

¹⁾ Vgl Oetoyo, l.c. p. 364-369.

sprekender geweest. Toen vervulden ongetwijfeld deze vertooningen een gewichtige, in het oog vallende, sociale functie, en het komt er voor alles op aan om deze vast te stellen. De voornaamste taak van den onderzoeker is te trachten dien vorm der *Javaansche* samenleving aan te wijzen, waarvan dit tooneel, blijkens zijn thans wel verflauwde en anachronistisch aandoende, maar nog altijd niet geheel verdwenen, typische trekken, een *organisch* bestanddeel heeft uitgemaakt.

Een extra moeilijkheid, die zich hierbij voordoet, ligt in de omstandigheid dat het Javaansche theater, zooals wij het kennen, een zoo veelvormig verschijnsel is, terwijl wij van de onderlinge verhouding der verschillende tooneelsoorten maar weinig met zekerheid weten. Enkele daarvan wijken zoo sterk van elkaar af, dat men geneigd is aan een geheel verschillenden oorsprong te denken; maar daarnaast wijzen dan weer sommige trekken op een merkwaardige algemeene overeenkomst, op een zekere eenheid zelfs, waarbij het dan evenwel weer twijfelachtig blijft of deze gelijkenis tot het wezen van het verschijnsel behoort dan wel slechts oppervlakkig is en eerst in den loop der ontwikkeling ontstaan. Hoe dit zij, het ligt voor de hand om aan te nemen, dat al deze variëteiten niet in gelijke mate van belang zullen zijn voor het probleem dat ons gaat bezighouden, en het is dus geenszins onverschillig welke tooneelsoort wij als het ware tot basis van ons onderzoek zullen maken. Liefst zou men daarvoor den oudsten, meest oorspronkelijken vorm kiezen, of ten minste een wajangsoort waarvan men met reden kan aannemen dat zij niet al te ver van den oorsprong is afgeweken en de typische trekken goed heeft bewaard. Maar hoe kan men hier een principieele keus doen? Welk criterium zal men hierbij aanleggen? Het is duidelijk dat daarvoor een mate van kennis van deze materie noodig zou zijn, die wij op het oogenblik niet bezitten, maar juist willen trachten te bereiken; - en hier ontstaat dus aanstonds kans op meeningsverschil. Hierboven maakte ik reeds met enkele woorden gewag van Hazen's poging om aan de verschillende wajangsoorten een bepaalde plaats aan te wijzen in een ontwikkelingsgang van het Javaansche tooneel, zooals hij zich dien voorstelde; zijn beschouwingen laten zich nog altijd goed lezen en zijn eigenlijk op geen enkel belangrijk punt te corrigeeren, maar men kan zeker niet zeggen dat de bezwaren, waarop hier wordt gedoeld, er definitief door zijn overwonnen.

Slechts van enkele wajangsoorten staat het geheel vast dat zij bij een onderzoek naar den oorsprong van het Javaansche tooneel verwaarloosd kunnen worden; van eenige andere mogen we datzelfde op ietwat zwakkere, maar toch nog voldoende gronden eveneens aannemen; maar de dan nog overblijvende vormen plaatsen ons. ook wat de bepaling van hun onderlinge relatie betreft, voor moeilijkheden die voorloopig niet op te lossen zijn. — Met wa jang mad ya en langëndrijan behoeven we geen rekening te houden; beide zijn maakwerk uit den laatsten tijd, en tot heden toe zijn ze zeer impopulair gebleven. De wajang madya¹) is vóór nog geen vijftig jaren "uitgevonden" door Pangeran A. A. Mangkoenagara IV, en is te beschouwen als een overgangsvorm tusschen de beide variëteiten van het oude schimmentooneel, wajang poerwa en wajang gědog. Zij dankt nl. haar ontstaan aan de fictie dat het de bedoeling van de wajang zou zijn, in een geregeld doorloopende reeks van drama's de Javaansche geschiedenis ten tooneele te voeren: de periode die ligt tusschen het zéér oude tijdvak, dat in de lakons van de wajang poerwa behandeld heet, en het stuk historie dat in de Pandji-drama's van de wajang gedog vertoond wordt, is nu speciaal voor de wajang madva gereserveerd. Voor het overige bepaalt zich het verschil met de andere vormen van het schimmentooneel tot enkele onbeteekenende details in het uiterlijk der poppen. - De langën drijan is een moderne variëteit van de wajang wong. waarvan ze alleen afwijkt doordat de acteurs hier geen proza spreken, maar verzen in zgd. kleine dichtmaten declameeren. R. M. Oetoyo deelt in zijn bovengenoemde, in 1894 opgestelde "Beautwoording" 2) mee, dat deze vorm van dramatische kunst "pas zeer kort geleden" uit de Vorstenlanden in de naburige residenties ingevoerd was, en dat ook in de Vorstenlanden zelf "haar bestaan van betrekkelijk zeer recenten datum" schijnt te zijn 3). Deze vertooningen worden alleen gegeven bij voorname lieden, maar er gaat weinig attractie van uit, aangezien de acteurs veelal slechts enkele stukken op hun repertoire hebben. - Trouwens, ook de wajang wong zelf - d.i. een opvoering van de lakons, die bij de wajang poerwa in gebruik zijn, maar door levende, mannelijke, niet-gemaskerde acteurs, in plaats van

¹⁾ Hazeu, Bijdrage, p 97; Te Mechelen, l.c. p. 79; J Kats, Wajang madya, in Djawa IV (1924), Mangkoe nagoro-nummer, p. 42—47; Pigeaud, Alexander, Sakèndèr en Sènapati, in Djawa VII (1927), p. 333. — Voor een nog jongere wajangsoort, de in 1894 ontstane wajang Doepara, zie Kats, l.c. p. 42.

²⁾ Zie l.e. p. 406.

³⁾ Volgens de Jogja'sche traditie zou P. A. Poerwadiningrat, een zoon van Sultan Amangkoeboewana III, in 1876 met de langendrija begonnen zijn. (Pigeaud in: Programma v. h. Congres v. h Java-Instituut, 1926, p. 20).

met behulp van poppen — is zoo goed als zeker als iets betrekkelijk nieuws te beschouwen, al weten we dan ook niet nauwkeurig, van wanneer deze nieuwigheid dateert. Hazeu zag er een (niet gelukte) poging in, uitgegaan van de hofkringen, om het oude, klassieke schimmentooneel te hervormen; misschien heeft Europeesche invloed hier meegewerkt, doch dan toch slechts in geringe mate. Volgens Winter zou deze wajang, die in zijn tijd in Solo niet bekend was. het eerst zijn vertoond in het midden der 18de eeuw, onder leiding van Mangkoenagara I¹). — En eindelijk schijnt het evenmin aan redelijken twijfel onderhevig, dat ook de wajang goleq (de marionettenvertooning met gekleede, ronde poppen) een recent verschijnsel is 2). Bij onze oudste berichtgevers wordt er niet van gerept. Oetoyo³) noemt haar "een der jongste wajangsoorten", en herinnert zich nog dat, toen zij "voor een tiental jaren" voor het eerst ter hoofdplaats Jogjakarta werd vertoond, iedereen daar vreemd van opkeek en haar ..wel aardig" vond. Populair is dit poppenspel wêl geworden, maar van eenige ritueele sfeer is hier nooit sprake; het is een zuiver profaan amusement.

Schakelt men nu deze moderne wajangsoorten uit, dan blijven nog de volgende meer antieke en ons dus meer interesseerende vormen van het Javaansche tooneel over: 1 de wajang poerwa, het klassieke schimmentooneel met platte, lederen poppen; 2 de wajang gëdog, die wat apparaat en accessoires betreft zoo goed als gelijk is aan de vorige, en daarvan voornamelijk verschilt door het repertoire; 3 de wajang këroctjil, het marionettenspel met platte, beschilderde, houten poppen; 4 de wajang beber, de platenvertooning; 5 de topeng, een opvoering door levende, mannelijke acteurs, die maskers dragen en zelf den dialoog zeggen, doch zich overigens zwijgend bewegen, terwijl een achter een schut verborgen tooneelleider het vertoonde verklaart. — Korter gezegd heeft derhalve, in den ouderen tijd, de

¹⁾ Hazeu, Bijdrage, p. 95. — Zie ook: J. S. en A. Brandts Buys-v. Zijp in Djawa VI (1926), p. 93, en Pigeaud in Programma, enz. p. 17. — Volgens Th. Karsten zou de menschen-wajang in den laatsten tijd veel aan populariteit hebben gewonnen (l'an pendopo naar volk sschouwburg, in Djawa I, 1921, p. 21). — Over een wellicht toch hoogeren ouderdom en in het algemeen over het ontstaan van de wajang wong, zie: H. O. De ouderdom van de wajang wong, in Djawa VII (1927), p. 245: B. Schrieke, Wajang-wong, in Djawa IX (1929), p. 5; Th. Pigeaud, Wajang-wong, ibidem, p. 7.

²⁾ Poensen in Mededeclingen Zendelinggenootsch. XVII, p. 163; Serrurier, o.c. p. 248; Hazeu, Bijdrage, p. 92.

³) L.c. p. 396.

Javaansche dramatische kunst zich geuit in: schimmentooneel, poppentheater, maskerspel, platenvertooning.

Zooals hierboven reeds bleek, heeft Hazen een poging gedaan om in deze stelling nog een vereenvoudiging aan te brengen door nl. schimmenspel en poppenspel bijeen te nemen. Hij voerde sterke argumenten aan voor zijn meening dat het Javaansche marionetten-theater niet te beschouwen is als een zelfstandige wajangsoort, maar als iets dat ontstaan is uit de schimmenvertooning. Algemeen aanvaard is deze opvatting intusschen niet. Georg Jacob, de auteur van de bekende "Geschichte des Schattentheaters im Morgen- und Abendland", die blijkbaar van Hazeu's betoog kennis droeg, is, zeer in het algemeen, een essentieel onderscheid blijven aannemen tusschen deze beide vormen van dramatische kunst; volgens hem stammen deze zelfs uit verschillende cultuurcentra, en zijn zij eerst later met elkaar in aanraking gekomen. Hij spreekt 1) van de, voor een juiste waardeering van het schimmenspel funeste, "Kombination mit dem wesentlich "verschiedenen und in seinen künstlerischen Ausdrucksmitteln weit "beschränkteren Puppentheater"; het laatste noemt hij "ein Kind des "klassischen Altertums, das der Plastik des menschlichen Körpers "nicht entbehren kann", terwijl het schimmenspel "ein Kind des "fernen Morgenlands" is, "diejenige Kunstform welche dem Traum "und dem Schaffensakt des Dichters, der sich im wachen Traum "vollzieht, am nächsten steht....". En hij beroept zich daarbij op de autoriteit van Berthold Laufer die eveneens voor het te haastig stellen van een nauw verband tusschen schimmen- en poppenspel waarschuwde, en, op grond van langdurige studie als zijn overtuiging uitsprak "dass Schattenspiel und Puppenspiel eine durchaus ver-"schiedene Geschichte, einen anders gearteten Ursprung haben, und "dass der Ausgleich, der zwischen beiden stattgefunden hat, nur die "letzte Phase der Entwicklung, das Ergebnis der letzten Jahrhunderte "darstellt"²). Noch Jacob noch Laufer voeren bepaalde bewijzen aan voor hunne opvatting (waarvoor trouwens o.a. noodig zou zijn dat zij ons een helder inzicht gaven in de wording van beide tooneelsoorten), en men kan dus moeilijk beoordeelen of elders inderdaad alle gegevens ontbreken die zouden kunnen wijzen op het bestaan van wezenlijken samenhang van schimmenvertooning en poppenspel. Maar ook indien dit zoo zou zijn, dan nog bleef het eisch van goede

¹⁾ Zie p. 1 van den 2den druk (1925).

²⁾ Geheel anders oordeelt Pischel; deze spreckt van "das Schattenspiel, das mit dem Puppenspiel aufs engste verknupft ist". (l.c. p. 485)

methode om elk geval (en dus ook het Javaansche) op zich zelf te beschouwen; en dan zal men moeten toegeven dat, al is geen volledige zekerheid verkregen, de door Hazeu aangevoerde argumenten zeer sterk zijn, en dat de verhouding van wajang poerwa en wajang këroetjil moeilijk als het resultaat van convergentie kan worden gezien. Op Java hebben schimmenspel en poppenspel niet alleen volmaakt hetzelfde repertoire, maar bovendien zien we hier telkens de schimmenvertooning voor onze oogen, als 't ware automatisch, in een poppenspel overgaan. Dit geschiedt vrij regelmatig, wanneer een opvoering van de wajang poerwa of wajang gedog wordt voortgezet, hoewel de dag reeds is aangebroken; dan wordt - niet altijd, maar heel vaak - het scherm geheel uit het raam weggenomen, of wel voor een deel neergelaten of opgehaald, zoodat het publiek, dat eerst alleen de schimmen zag, nu de poppen zelt te zien krijgt 1). De voorstelling, die als een schimmenspel begon, eindigt dus als een poppenvertooning. Maar - Hazeu heeft ook hierop gewezen - ook de niettoevallige, maar werkelijk als zoodanig bedoelde marionetten-vertooningen verraden heel duidelijk een nauw verband met het schimmenspel. Zoowel bij de wajang këroetjil als bij de wajang goleq treffen wij altijd nog - hier practisch geheel overbodige - accessoires aan. welker aanwezigheid moeilijk anders te verklaren is dan door aan' te nemen, dat deze poppenspelen zich hebben ontwikkeld uit een oudere vertooning achter een scherm. Soms is nl. het raam met het daarop gespannen doek nog aanwezig, en worden de poppen vertoond door een daarin gesneden, rechthoekige opening; dan weer heeft men de kělir volkomen verwijderd en is alleen het raam overgebleven; in weer andere gevallen is deze geheele toestel verdwenen, maar ook dan nog heeft men zich blijkbaar genoopt gevoeld om op andere wijze een soort van scherm aan te brengen: in het midden is een open vak, waardoor de wajangs vertoond worden, maar ter weerszijden daarvan en erboven is de ruimte afgesloten door opgehangen en uitgespannen sarongs of iets dergelijks; "het geheel laat zich, wat den vorm betreft, niet beter vergelijken dan bij eene deur, doch die er voor de gelegenheid uitgenomen is"2). Feiten als deze maken het toch wel zoo goed als zeker, dat het als wajang keroetjil bekende marionettentheater geen zelfstandige vorm van het Javaansche tooneel is, en dat niet zonder reden Oetoyo het een ruwe navolging van het schimmenspel

¹⁾ Octoyo, 1c. p. 361; Serrurier, o.c. p. 198.

²) Poensen, o.c. in *Med. Zendelinagenootschap*, XVI, p. 65; zie voorts Oetovo, l.c. p. 391—395; Serrurier, o.c. p. 246; Hazeu, *Bijdrage*, p. 90 en noot 2.

noemde ¹). Alleen moeten wij bedenken dat hiermee nog niet is beslist over de vraag of, *in het algemeen*, het denkbeeld van een poppenvertooning in den Javaanschen geest pas is opgekomen ten gevolge van een degeneratie van het schimmenspel.

Thans resten nog schimmenspel, topeng en wajang beber. Over de verhonding waarin deze tot elkaar staan, weten wij niets met zekerheid. Zij hebben verscheidene trekken gemeen, maar het zou voorbarig zijn alleen op grond daarvan te besluiten tot een oorspronkelijke eenheid: de verschillen zijn in ieder geval veel grooter. Naar de mate van kennis, die wij er thans van bezitten, dienen wij ze te houden voor drie zelfstandige, voor het probleem dat ons bezighoudt gelijkwaardige, vormen van het Javaansche tooneel. Aan de originaliteit van de lobeng is nooit ernstig getwijfeld2); en ook Hazeu's meening dat er alleen in zooverre van samenhang tusschen maskerspel en schimmentooneel sprake kan zijn, dat zij beide in dezelfde sfeer zijn ontstaan, en dat in later tijd de topeng in sterke mate den invloed van het schimmenspel zou hebben ondergaan, is vrijwel onweersproken gebleven. Over de beteekenis van de platenvertooning voor het vraagstuk van den oorsprong van het Javaansche tooneel wijken echter de meeningen zeer van elkaar af. Hazeu heeft door redeneering ") aannemelijk trachten te maken, dat zij een betrekkelijk laat ontstane navolging van de schimmen- en maskerspelen zou zijn; maar daartegenover staat dan weer het (trouwens evenmin stevig gefundeerde) oordeel van Oetoyo⁴) en van Serrurier⁵), dat de wajang beber "waarschijnlijk" of "denkelijk" juist als de meest oorsproukelijke vorm van het Javaansche tooneel te beschouwen is. Deze laatste opvatting heeft later nog weer aan beteekenis gewonnen, doordat ook Rouffaer zich daarbij heeft aangesloten, - en vooral doordat hij dit deed met een beslistheid en in termen, die groote verwachtingen moesten wekken.

¹⁾ Ook de omstandigheid dat bij de houten poppen van de wajang këroetjil de armen altijd van leer vervaardigd zijn en dat men de voornaamste figuren liefst geheel van leer maakt, wijst daarop. — De hardnekkigheid waarmee het scherm zich in het marionettenspel handhaafde, is een belangrijk verschijnsel; ook hierdoor krijgt men er reeds eenigermate een idee van welk een gewichtig onderdeel de kělir is in het Javaansche tooneel-apparaat; blijkbaar is het scherm iets ouds en essentieels.

²⁾ Zie Oetoyo, I.c. p. 402; Juynboll in *Intern. Archiv f. Ethnogr.* XIV (1901), p. 41. Alleen V. de Serière wil den oorsprong van het maskerspel in Voor-Indië zoeken. (*Tijdschr. v. Ned. Indië*, 1873, II, p. 5).

³⁾ Zie boven, p. 325.

⁴⁾ L.c. p. 398.

⁵) O.c. p. 125, 237.

...Aan de hand (zoo schreef hij) van een onloochenbaar vaststaand .gegeven kan.... op afdoende gronden worden beweerd, dat inderdaad de "wajang poerwa" alleen in zooverre de "aloude wajang" is, als ..ze de oudste legendaire tradities pleegt te behandelen, maar dat dewajang bèbèr poerwa" de henschelijk-oudste wajangvorm is die, ..tegenwoordig enkel in de meest klassieke gedeelten van het eigenlijke Java nog zwak voortlevend, vóór de komst der Mohammedanen de "algemeen Hindoe-Javaansche moet zijn geweest"1). Voor dit "onloochenbaar vaststaand gegeven" en die "afdoende gronden" verwijst Rouffaer dan (zooals trouwens herhaaldelijk in den loop van het artikel waaruit hier werd geciteerd) naar een blijkbaar reeds geschreven "uitvoeriger studie", die weldra in druk zou verschijnen. De publicatie van dit stuk is intusschen nooit gevolgd; de gewekte verwachtingen zijn helaas niet in vervulling gegaan, en, zooals op vele andere punten van belang, is ook over de uiterst gewichtige vraag, welke wajangvorm als de oudste te beschouwen is, de onzekerheid blijven voortbestaan.

Wanneer ik nu, bij dezen stand van zaken, met het oog op een bestudeering van het Javaansche tooneel in het algemeen, toch zonder veel aarzeling in de eerste plaats de aandacht ga vragen voor een hernieuwde beschouwing van het schimmenspel, dan zal dit wel geen overmatige bevreemding wekken. Al kan mijn voorkeur in dit opzicht dan niet op principieele, zuiver wetenschappelijke gronden steunen, er zijn genoeg motieven van anderen aard, die in die richting drijven. - In de eerste plaats mag hier de practische overweging gelden, dat wij van deze wajangsoort verreweg het meeste weten; van de "lederen" wajang bezitten wij verschillende, vrij uitvoerige beschrijvingen, en verder staan ons nog allerlei verspreide notities ten dienste, die elkaar aanvullen en controleeren, en die zijn te boek gesteld door goede opmerkers die meermalen in de gelegenheid waren een schaduwbeelden-vertooning bij te wonen. Van het maskerspel is heel wat minder bekend; ja, hoe zonderling dit ook klinke, eigenlijk is nog nooit een omstandig verslag van een topeng-opvoering door een ooggetuige te boek gesteld. De door Juynboll naar een Solo'sch handschrift gepubliceerde kroniek, met allerlei historische of quasihistorische gegevens, is bij den huidigen stand onzer kennis moeilijk op haar juiste waarde te schatten; maar waarschijnlijk is die voor het

¹⁾ Zie het artikel "Kunst (beeldende)" in den 1sten druk van de Encyclopaedie van Nederlandsch-Indie; dl. II, p. 335.

probleem, dat ons bezighoudt, niet groot. En al is de platen-wajang ons vrij goed bekend uit twee gedetailleerde beschrijvingen die elkaar bevestigen en op sommige punten aanvullen, het lot heeft nu eenmaal gewild dat het juiste tijdstip voor de observatie dezer tooneelsoort reeds voorbij was, toen bij de Europeesche onderzoekers de belangstelling in het Javaansche theater ontwaakte. Toen reeds was de wajang beber een zeldzame curiositeit geworden; slechts zeer enkelen zijn nog in de gelegenheid geweest ze te zien vertoonen. - Verder is het schimmenspel thans zeker de meest geliefde wajangsoort, en er zijn tal van aanwijzingen dat het in de schatting der Javanen een aparte, bij uitstek voorname plaats inneemt. Welke beteekenis hieraan is toe te kennen voor den toestand, zooals die vroeger was, is natuurlijk hoogst onzeker; een vergelijking in dit opzicht, thans, met topeng en wajang beber heeft uitteraard weinig waarde; maar in ieder geval krijgt men telkens den indruk dat de Javanen zelf met het schimmentooneel de gedachte verbinden van het echte en oude en meest gewijde. Hier vooral zijn zij geheeht aan de traditie. De weinige lakons die nog van tijd tot tijd in min of meer ritueele sfeer worden opgevoerd, behooren alle tot het repertoire van de wajang poerwa, en worden ook met het apparaat van deze tooneelsoort vertoond. Het kan moeilijk worden ontkend, dat feiten als deze het waarschijnlijk maken, dat de ontwrichtende invloed van veranderde maatschappelijke verhoudingen en veranderde godsdienstige denkwijze hier minder sterk zal hebben gewerkt. Men mag eruit besluiten, dat voor een bestudeering van de schaduwenvertooning onze kansen ook thans nog betrekkelijk goed staan. - En eindelijk: geen vorm van het Javaansche tooneel werkt zoo prikkelend op de fantasie, ook van den wetenschappelijken onderzoeker, als het schimmenspel. Het zal wel niet enkel toeval zijn, dat ook de Europeesche belangstelling zich met zoo sterke voorkeur op deze wajang-soort heeft gericht. Behalve door de inderdaad ongemeene, zeer bijzondere schoonheid, wordt men hier geboeid door het raadselachtige. Er is een vreemde geheimzinnigheid, iets wonderlijk fascineerends in dit nachtelijk ceremoniëel, waarbij de officiant en ook de stoffelijke gedaanten der acteerende figuren verborgen blijven achter het uitgespannen doek, en alleen de ijle schimmen der goden en demonen uit het duister als uit een andere wereld opdoemen en weer in het duister verdwijnen. Vele vragen komen hier op, die de aandacht, wanneer die eenmaal is gewekt, voorgoed gevangen houden; en voor wie er zich gestadiger mee bezighoudt. krijgen zij ongewoon diepe beteekenis, en worden zij bijwijlen zelfs tot een obsessie, die intusschen ook weer niet zonder bekoring is. Men kan zich niet verzetten tegen het instinctieve gevoel, dat in het schimmenspel de problemen van het Javaansche tooneel naar voren treden in hun zuiversten en scherpst omlijnden vorm.

III.

Naarmate men er dieper over nadenkt, komt men meer en meer tot het besef, dat er waarschijnlijk in heel het technische apparaat, dat de Javaansche dramatische kunst voor haar vertooningen bezigt, geen stuk voor ons zoo vreemd en wonderlijk is als het scherm van het schimmenspel; en ten slotte kan zich zelfs de gedachte opdringen dat niets aan ons inzicht in de beteekenis en den oorsprong van het Javaansche tooneel zoo zou ten goede komen als een helder begrip van wat de eigenlijke bedoeling is geweest, die men bij het uitspannen van dit doek heeft gehad.

Lang niet iedereen zal het hiermee terstond eens zijn; aan menigeen zal de laatste uitspraak zonderling en overdreven voorkomen. Over de geschiedenis van het wajangscherm weten wij weliswaar niets. maar vrij algemeen is men toch van oordeel, dat er geen essentieel verband behoort te worden aangenomen tusschen den vooroudercultus, waaruit het Javaansehe tooneel zich zou hebben ontwikkeld, en het gebruik van het scherm; het uitgespannen doek zou op een of ander tijdstip -- nadat men toevallig het geheimzinnig effect had opgemerkt van door bewegende figuren op een verlichte, transparante afsluiting geworpen schaduwen — als een welkome nieuwigheid in dat ritueel zijn aanvaard. De beteekenis der vertoonde gestalten als geestverschijningen werd nu vanzelf sterker geaccentueerd, en van dit oogenblik af werd het scherm een onmisbaar ding bij de opvoeringen. Het verlichte deel van het uitgespannen doek is derhalve de eigenlijke scène, de plaats waar de dramatis personae als schimmen hun rol komen spelen; het vóór het scherm gezeten publiek ziet deze schaduwen en luistert naar het reciet van den onzichtbaren, achter het scherm verborgen dalang.

Het valt intusschen te betwijfelen of de zaak wel zoo eenvoudig is, en of bij deze opvatting van den oorsprong en de beteekenis van het wajangscherm wel voldoende rekening is gehouden met de feiten, zooals die door zoo goed als al onze berichtgevers zijn waargenomen. Het is n.l. lang niet zeker dat wij de ruimte vóór het scherm — d.w.z. de zijde waar de schimmen zichtbaar zijn — bij uitsluiting de plaats mogen noemen waar het publiek, dat van het schouwspel wil genieten, zich behoort op te stellen. Thans is dat in het echte wajangland in ieder geval niet zóó; en wij mogen er bijvoegen dat het daar, gedurende heel den tijd dat wij over nauwkeurige inlichtingen aangaande de wajang beschikken en dus behoorlijk kunnen oordeelen — d.w.z. terug tot 1872, toen Poensen het eerste stuk van zijn verhandeling publiceerde — ook nooit zóó geweest is. Alle berichtgevers, Javanen en Westerlingen, zijn het er over eens dat, bij een normale plaatsing der toeschouwers, alleen de vrouwen zitten aan de zijde waar de schimmen zichtbaar worden; de mannen zitten aan den anderen kant, bij den vertooner. De vrouwen zien dus de schaduwen der figuren; de mannen zien de poppen zelf. - Het is duidelijk dat het hierdoor terstond min of meer problematisch wordt of het scherin nu waarlijk het tooneel is en niets anders: voor de mannen is het dat thans zeker niet, van hun zijde gezien zou men de këlir eerder het achterdoek van de scène kunnen noemen. De zaak is van te meer belang, omdat, voor het gevoel der Javanen zelf, deze eigenaardige verdeeling van het publiek ongetwijfeld de waarde heeft van een uit oude tijden overgeleverd gebruik, waarvan men slechts ongaarne afwijkt. In dien specialen zin hebben ook de Europeesche onderzoekers dit verschijnsel opgevat, en Hazeu vermeldt het dan ook, in zijn proefschrift, zonder nader betoog, eenvoudig als zoodanig 1).

Tegen de meening, dat wij hier met iets waarlijk ouds te doen hebben, is echter in 1902 Rouffaer opgekomen in een van zijn aanteekeningen bij het door hem in 't licht gegeven geschrift van J. W. Winter, "Beknopte beschrijving van het hof Soerakarta in 1824"²). Hij vestigt daar de aandacht op een, volgens hem zeer belangrijke, passage, waar Winter het een en ander vertelt over de dansvoorstellingen aan het hof en over het tooneel, en, na eerst de "Toppenk" te hebben vermeld, aldus voortgaat: "De andere spellen zijn marionet—ten gelijk waiang koclit en waiang Klittik, wordende de eerste agter "een Kellir (scherm van wit Linne) en de andere omdat het houte "poppen zijn, in een daar toe langwerpig, vierkant gemaakte houte "raam openbaar gespeeld....". En Rouffaer voegt daar dan de volgende lange noot aan toe, die ik, ter wille van de duidelijkheid en om

¹⁾ Hazeu, Bijdrage, p. 9.

²⁾ Zie deze Bijdragen, LIV (1902), 15-172, en speciaal p. 41 en 102-104.

het belang der zaak ¹), in haar geheel, met alle door hem gewenschte typographische eigenaardigheden, laat overdrukken:

Hier hebben we iets zéér interessants! Winter in 1824 stelt uitdrukkelijk tegenover elkaar de Wajang koelit (Wajang poerwå + Wajang gědog), die achter een scherm (kelir) gespeeld wordt, en de Wajang këlitik (of karoetjil) die binnen een open houten raam openbaar gespeeld wordt. Zooals men weet, is tegenwoordig de Jav. gewoonte dat bij wajang koelit de mannen aan den kant van den dalang zitten, en dus èn de leeren poppen èn hun schaduwen op het projectiedoek zien, doch dat de vrouwen aan den tegenovergestelden kant van de këlir zitten, aldus alleen de geprojecteerde schaduwen zien. Verg. b.v. Poensen in zijn le opstel over de wajang in Meded. Ned. Zend. Gen. XVI (1872), p. 64: "Zij [de mannen] hebben dus den "dalang, de poppen, en de muziekinstrumenten steeds "vóór zich en in het gezigt, dat met het vrouwelijk perso-"neel aan de andere zijde der kelir, niet het geval is. "Dezen zien niets, dan de schaduwen der poppen op de "kělir". Desgelijks Dr. Hazeu in zijn "Bijdrage tot de kennis van het Javaansche tooneel" (Leiden, 1897). eerst op p. 7: "Vlak vóór de kělir, natuurlijk aan de ziide "waar de lamp hangt, plaatst zich de dalang of vertoo-"ner", en dan op p. 9: "Wat de toeschouwers betreft, de "oude adat wil dat de vrouwen tijdens de vertooning aan "die zijde van het scherm zitten, waar zij slechts de scha-"duwen, door de poppen op 't verlichte scherm geworpen, "kunnen zien, terwijl de mannen aan de zijde van den "dalang zich bevinden, zoodat voor hen de poppen zelf "zichtbaar zijn". Ook de verschillende gegevens door Dr. Serrurier voor zijn "De Wajang Poerwå" (Leiden, 1896) uit Java ontvangen en daarna gepubliceerd, luiden in groote hoof lzaak analoog (p. 199-202 der 4°- uitg.): doch alleen op het allerlaatst volgt: "Op Bali zitten mannen

¹⁾ Rouffaer rekende Winter's mededeeling over het schimmenspel tot de "zéér bizondere" dingen in het handschrift: en met zijn eigen beschouwingen over de plaatsing van het publiek meende hij "een eitje van Columbus op zijn kant te hebben gezet" (l.c. p. 24).

"en vrouwen door elkander bij de wajang poerwå.... aan "de zijde der schaduwen. Nadere gegevens ontbreken mij "echter". (p. 202; of p. 94 der 8° uitgave).

Welnu, dit wat op Bali nog algemeen bestaat, en blijkens Winter in 1824 in het toonaangevende Soerakarta nog bestond, moet de natuurlijke toestand der wajang koelit zijn! Het is iets tegennatuurlijks, dat bij een schimmen-spel een deel der toeschouwers en de schaduwen ziet en de figuren waarmee die voortgebracht worden. Dit is verbastering! De plaats, waar nu de Javaansche vrouwen nog zitten, is de oude rechtmatige plek voor alle toekijkenden bij een wajang-vertooning.

Het is interessant dat Winter dit uitdrukkelijk vertelt door te spreken van een vertooning "agter een kellir", en in nadere tegenstelling tot een wajang-kěliţik vertooning, die "openbaar" was. En desgelijks vertelt hij hierachter. blz. 94 (en verg. noot 90): "alzoo het zeil, dat voor [sic!] "het waiang spel gespannen wordt kellir in het Javaansch "genaamd wordt".

Maar nog interessanter is het, dat óók Raffles ditzelfde reeds in 1817 gezegd heeft, iets wat door geen der schrijvers over wajung is opgemerkt geworden! Raffles toch zegt duidelijk in zijn History of Java (1817, I, p. 337; of 2e ed., 1830, I. p. 376) bij de beschrijving der voorstelling; "A ,,white cloth or curtain is then drawn tight over an oblong ..frame of ten or twelve feet long and five feet high, and "being placed in front of the spectators [sic!!], is rendered "transparent by means of a hanging lamp behind it.... ..Previous to the commencement of this performance, the "Dálang, who is seated behind the curtain [sic!!], arranges "the different characters etc.". En ook cerder reeds had Raffles ditzelfde gezegd; in zijn Toespraak ("Discourse") op 11 Sept. 1815 gehouden tot de leden van het Bataviaasch Genootschap, nadat hij zijn reis van 3 maanden (Mei-Juli 1815) over Java en (eventjes) Bali had volbracht, en dus kersversche Javaansche indrukken medebracht, zegt hij o.a. van de "dramatic representations of various kinds" der "higher .. classes of Society" op Java: "these consist of the Wayana ..Kulit or Scenie Shadows, in which the several heroes of the

..Drama, represented in a diminutive size, are made to perform ..their entrances and their exits behind [sie!!] a transparent ..curtain". (Verh. Bat. Gen., VIII, 1816, p. 47).

Dit is de natuurlijke, de goede oude zede; en óók op Java-zelf bestaat ze hier en daar nog! Bii Serrurier lezen we toch óók nog: "Verder is het in de "Soendalanden regel, dat niet enkel de vrouwen, maar ..de gastheer met de vrouwen en aanzienlijke of bevriende "mannelijke gasten gezamenlijk de schaduwen der poppen .zien; de minderen en ongenoodigde gasten van beide "seksen zitten alsdan aan de dalangzijde; ook wel de kin-"deren. Die regel wordt ook in zeer enkele afdeelingen "van Oost- en Midden-Java aangetroffen, doch in 't alge-"meen meer bij den kleinen man, terwijl bij inlandsche "hoofden de scheiding der beide seksen wordt in acht "genomen". (p. 201 of 93). Ik kan hier nog aan toevoegen dat, volgens persoonlijke mededeeling van den contr. B. B., den heer P. de Roo de la Faille, op Noord-Lombok bij de Sasak's àl de toeschouwers aan den vóórkant van het scherm zitten, dus alléén de schaduwen zien, terwiil de dalang achter de këlir zit.

De conclusie waartoe Serrurier dan ook meende te mogen komen: mag men met reden concludeeren, "dat inderdaad het plaatsnemen der vrouwen vóór, en van "de mannen achter het zeil van de alleroudste tijden bij "de schimmenspelen is in zwang geweest", (p. 202 of p. 95). — is dus precies a verechts! De goede Javaansche zede nu nog in Bali, op Lombok en West-Java voortlevend, en zelfs nog in 1824 aan het hof te Solo gewoon, is: dat âlle toeschouwers, mannen en vrouwen, alléén schaduwen zien, geen poppen, en dus aan den vóórkant der kělir zitten, terwijl de dalang alleen er achter zit.

Een raadsel blijft slechts, hoe deze zede zoo algemeen en betrekkelijk spoedig over bijna geheel Midden- en Oost-Java verbasterd kan zijn tot het tegenwoordige gebruik.

Tot zoover Rouffaer's besehouwingen; — en men zou nu wel graag willen weten in hoeverre de hierin voorgedragen opvatting ingang

heeft gevonden. Dit is niet gemakkelijk vast te stellen, want uit de omstandigheid, dat tegenspraak geheel uitbleef, mag men waarschijnlijk nog niet concludeeren, dat men algemeen het betoog voor afdoend heeft gehouden. Na Hazeu's proefschrift is over het schimmentooneel eigenlijk niets meer in het licht gegeven, dat als vrucht van dieper, zelfstandig onderzoek kan worden beschouwd, en met name het punt in kwestie is later niet speciaal meer behandeld. Uit publicatie's die een meer populariseerend karakter dragen, of die eenvoudig bedoelen den oogenblikkelijken stand der vraagstukken weer te geven, blijkt intussehen wel, dat Rouffaer's uiteenzetting niet zonder weerklank is gebleven. In zijn artikel "Tooneel" in de Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië 1) deelt Juynboll de opvatting van Rouffaer eenvoudig mee als een aanwinst voor ons inzieht en als iets dat voortaan vaststaat; en later heeft ook Kats in zijn boek over de wajang poerwa datzelfde gedaan. De laatste sehrijft: "De toesehouwers zaten "in vroegeren tijd allen achter het scherm en zagen dus alleen de ..daarop geprojecteerde sehaduwbeelden van de poppen. Tegenwoordig ..is het gewoonte, dat alleen de vrouwen zieh daar bevinden, terwijl "de mannen plaats nemen aan de zijde, waar de dalang zit, achter of "naast de gamelan-instrumenten. Deze zien dus — behalve de "schaduwen aan de voorzijde van het doek — ook de poppen zelf" 2). Maar het moet hierbij wel opvallen, dat noeh Juvnboll noeh Kats het nieuwe probleem vermeldt, dat Rouffaer uitdrukkelijk aan de aanvaarding van zijn stelling had verbonden (hoe n.l. de goede, oude zede "zoo algemeen en betrekkelijk spoedig over bijna geheel ...Midden- en Oost-Java verbasterd kan zijn tot het tegenwoordige "gebruik"), — nog veel minder de oplossing daarvan brengt.

Ik aeht dit laatste volstrekt niet verwonderlijk. Men kan er zeker van zijn dat die oplossing uiterst moeilijk te vinden zal zijn. Op zichzelf reeds maakt een voorsehrift als deze seheiding der seksen, waarvoor ook zij, die er zich naar gedragen, vergeefs naar een redelijken grond zoeken. geenszins den indruk van iets dat men zoo maar "verbastering" zou kunnen noemen 3); vooral niet wanneer men

¹⁾ Zie deel IV, 2e druk, p. 395-6.

²⁾ O.c. p. 1. — In het voorbijgaan moge worden opgemerkt dat, wanneer Kats — en ook anderen hebben dat gedaan — met Rouffaer mee-schrijft dat de mannen, als zij bij den vertooner zitten, schimmen èn poppen zien, dit onjuist is; neen, zij zien poppen. De figuren worden door den dalang steeds heel dicht tegen het scherm geplaatst, zoodat aan die zijde van een wezenlijk zien van de schaduwbeelden geen sprake kan zijn.

³⁾ Dit is door Hazen goed gevoeld, toen hij het plaatsen van de vrouwen

daarbij nog in aanmerking neemt dat dit voorschrift in het centrum van het echte, uiterst conservatieve wajangland vrij trouw opgevolgd wordt, meer naar de peripherie toe veel slapper wordt gehandhaafd, en eindelijk in West-Java en op Bali en Lombok heelemaal niet bekend is. En verder springt het in 't oog dat in Rouffaer's behandeling van het verschijnsel al te sterk de neiging uitkomt om de wajang -- ook in wezen — te houden voor een vertooning ten gerieve van een publiek van toeschouwers, terwijl wij door Hazen toch met zekerheid weten dat het schimmenspel oorspronkelijk een ritus is, d.w.z. een gewijde handeling die in zichzelf haar bestaansreden heeft en desnoods toeschouwers ontberen kan. Maar bovenal: voor wie Rouffaer's zienswijze definitief aanvaard wil zien, zal het er niet alleen op aankomen om aan te toonen, hoe in een tijdperk van nog geen vijftig jaren 1) een zeer redelijke gewoonte, een ..natuurlijke zede", in heel Middenen Oost-Java veranderen kon in een uiterst zonderling gebruik, maar hij zal bovendien nog aannemelijk moeten maken, hoe — in datzelfde korte tijdsverloop — die tegenwoordige, zoogenaamd nieuwe toestand allerwegen, in de schatting der lavanen zelf, de kleur kon krijgen van een oude adat. Dit is het n.l. wat in de berichten uitdrukkelijk gezegd wordt, of daaruit onuitgesproken, maar niettemin duidelijk genoeg naar voren komt. Het wordt niet ontkend, dat het thans, ook in het klassieke wajang-gebied, sporadisch — vooral bij kleinere lieden - voorkomt, dat ook de mannen aan de schimmen-zijde hun plaats vinden; maar in den regel voelt men dit dan als een ongewensehte afwijking waarvoor men zich excuseert uit hoofde van plaatsgebrek of iets dergelijks. Op verscheidene plaatsen is de scheiding der seksen bij de vertooning in wezen blijven bestaan, maar zij is er min of meer ontwricht en gedeeltelijk verhuld, blijkbaar doordat men, naar een verklaring ervoor zoekend, ze in verband heeft gebracht met een waarschijnlijk nieuwere verdeeling van het publiek in "genoodigden" en "niet-genoodigden". Over den oorsprong van het gebruik weet men n.l. op Java niets, en men weet er daar al sinds langen tijd niets meer van; men beroept en beriep zich eenvoudig op een .,oude

vóór de kělir en van de mannen bij den vertooner eenvoudig kenschetste als "natuurlijk een oude adat". (Zie Budrage p. 45, noot).

¹⁾ Immers, in 1824 was het, volgens Rouffaer, in "het toonaangevende Soerakarta" nog vaste gewoonte, dat mannen en vrouwen te zamen aan de schimmenzijde zaten, en reeds in 1872 vermeldt Poensen, eveneens uit Midden-Java (Kědiri), de scheiding der seksen als een normaal, algemeen verschijnsel, dat hem zeer bevreemdt en waarvoor hij te vergeeis bij de Javanen zelf opheldering heeft gezocht.

traditie", òf wel men redt zich bij navraag uit de verlegenheid door de een of andere "verklaring" ten beste te geven. Toen in 1872 Poensen de eerste nauwkeurige beschrijving van het verschijnsel gaf, was het al onmogelijk voor hem om eenige nadere inlichting te krijgen; en ook uit het in 1875 door Veth 1) gepubliceerde bericht, dat men op Java in het vreemde gebruik een aanwijzing zag dat de wajang een vertooning zou zijn, die oorspronkelijk alleen ten gevalle der vrouwen gegeven werd, blijkt wel dat reeds in die dagen de verschillende plaatsing van mannen en vrouwen voor de Javanen zelf even raadselachtig was als thans voor ons. — Uit Trenggalek werd aan Serrurier bericht, dat een wajangvertooning behoort tot die gelegenheden. waarbij de vrouwen der prijaji's onzichtbaar dienen te blijven voor de mannen, - maar aan die mededeeling wordt toegevoegd, dat dit geschiedt "volgens de oude adat"2). — Oetoyo beschrijft uitvoerig hoe het in Batang (res. Pěkalongan) toegaat. Daar krijgen de vrouwen, voor zoover zij uitgenoodigd zijn, altijd alleen de schaduwen te zien; de niet-uitgenoodigde gasten (zoowel mannen als vrouwen) bevinden zich grootendeels aan de zijde van den dalang. De plaats der mannelijke uitgenoodigden hangt gewoonlijk af van de ruimte waarover de huisheer kan beschikken; laat de ruimte het toe, dan krijgen ze een plaatsje aan de zijde van den vertooner; zoo niet, dan worden zij aan de schimmenzijde geplaatst, en wel vooraan, tusschen het scherm en de vrouwelijke toeschouwers in. Men zal opmerken dat ook dan de scheiding der seksen dus nog min of meer gehandhaafd blijft, en vooral, dat de voorkeur van de mannen voor de zijde van den dalang, van de vrouwen voor de schimmen-zijde, hier nog duidelijk uitkomt. Het belangrijkste is wat Oetoyo dan in zijn beschrijving nog laat volgen: "Alleen waar de huisheer zeer aan de oude adat (gebruik) ..gehecht is, worden de mannelijke gasten ..buiten", d.i. aan de zijde "van den dalang geplaatst, al moet speciaal daarvoor een "tratak" ..(hulp-gebouw voor feestelijke gelegenheden) worden gebouwd. Als-..dan kunnen zij de poppen zelve zien" a). — In Ngrambe (res. Madioen) voelt men het blijkbaar volstrekt niet als iets "tegennatuurlijks" om bij den vertooner te gaan zitten, als men van een wajangvertooning wil genieten; niet alleen de mannen, ook de vrouwen doen dit daar wel, maar voor de vrouwen heet het ook daar toch een inbreuk op de etiquette; deze laatste wil n.l. dat mannen en vrouwen

¹⁾ P. J. Veth, Java. 1ste ed., deel I (1875) p. 456.

²⁾ Serrurier, o.c. p. 199.

³) Oetoyo, 1.c., p. 362.

gescheiden zijn, en dat de vrouwen zich vóór (d.i. aan de schimmenzijde van) het zeil plaatsen 1).

Geeft men zich na al het hier aangevoerde rustig rekenschap van wat Rouffaer in zijn boven geciteerd betoog naar voren bracht, dan constateert men dat, tegenover de, in den grond eenstemmige, inlandsche opvattingen, diens eenige documenten eigenlijk zijn de beide passages uit de geschriften van Raffles en Winter, -- en daarin staat. wèl bezien, geen woord over de plaats die de toeschouwers bij de voorstellingen innemen, maar er wordt alleen, zeer in het algemeen. gezegd dat de figuren van de wajang koelit achter een scherm worden vertoond, hetgeen wel door niemand zal worden betwist! En verder steunt zijn heele bewijsvoering voornamelijk op de - overigens natuurlijk zeer redelijke - overweging dat bij iets, dat zich als een schimmentooneel (wajang) aandient, de schimmen ook datgene zijn waar het om gaat, en dat dus vanzelf de toeschouwers zich, uitsluitend of bij voorkeur, zóó zullen plaatsen dat zij de schaduwbeelden goed in het gezicht hebben. - Staat het echter wel absoluut vast, dat bij de vertooning deze schaduwbeelden de hoofdzaak zijn? Alle Europeesche onderzoekers schijnen daarvan vast overtuigd te zijn geweest; men kan althans niet merken dat de vraag ooit voor hen een punt van overweging heeft uitgemaakt. Alleen voor Poensen moet men wellicht een uitzondering maken; hij moet van tijd tot tijd wel eens hebben getwijfeld, en het opmerkelijke is, dat die twijfel in hem blijkt te zijn gerezen door wat hij van de Javanen self over deze kwestie vernam. Het eene oogenblik houdt hij, op grond van den naam, het ervoor, dat de wajang koelit, ook in den oorsprong, een schimmenspel is geweest2), maar slechts weinige bladzijden verder ontkent hij toch, dat de schaduwen der wajangfiguren het eigenlijke schouwspel zouden uitmaken³). Hij vertelt dat de inlanders zelf volstrekt niet zoo maar overtuigd waren dat het uitsluitend om de schimmen ging, en hij verzekert dat zij er eigenlijk anders over dachten; ja (zegt hij) sommigen van hen vonden de opmerking dat in de beschouwing der wajang de schaduwbeelden, en niet de mooie lederen poppen zelven, de hoofdzaak moesten zijn. "al zeer diepzinnig". Ook uit andere, door hemzelf goed opgemerkte gebruiken der Javanen had trouwens Poensen den sterken indruk kunnen krijgen, dat bij een

¹⁾ Serrurier, o.c., p. 200.

²⁾ Med. Ned. Zend. gen. XVII (1873), p. 146.

³) Ibidem, p. 149.

wajangvertooning de zichtbaarheid der schaduwbeelden niet van zoo overwegend belang schijnt als men oppervlakkig zou denken. Vol beteekenis is in dit verband zijn mededeeling dat het wel voorkomt, dat een dalang zijn toestel opslaat zóó dicht bij een of anderen wand, dat het practisch onmogelijk wordt om aan de schimmen-zijde plaats te nemen 1); en niet minder opmerkelijk is het dat men, wanneer een vertooning na het aanbreken van den dag nog voortduurt, toch het scherm wel blijft gebruiken, hoewel er natuurlijk geen sprake van is dat iemand dan de schaduwbeelden met eenige scherpte zou kunnen zien.

Vanzelf moet nu hierbij ook de vraag ter sprake komen, wat wij te denken hebben van het feit, dat juist de in het schimmentooneel gebezigde figuren zoo fraai met verguldsel en allerlei kleuren opgesierd zijn, hoewel dit, zooals zonder meer duidelijk is, niet den minsten invloed kan hebben op den aard der schaduwbeelden. Moet ook dit niet als een aanwijzing gelden, dat deze leeren poppen toch nog wel iets anders zijn in de schatting der Javanen dan eenvoudig instrumenten om schimmen op het doek geprojecteerd te krijgen? Wordt het ook hierdoor weer niet iets waarschijnlijker, dat wij niet alleen (en misschien zelfs niet in de eerste plaats) rekenen moeten met toeschouwers aan de schimmenzijde, maar dat ook de fraai versierde poppen zelven gezien en bewonderd willen zijn? — Nu kan weliswaar van dit gegeven slechts met de noodige reserve gebruik worden gemaakt; wij moeten n.l. rekening houden met de kans, dat er een of ander verband bestaat tusschen de Javaansche wajang en de schimmenspelen die op het Aziatische vasteland voorkomen, en onder deze ziin er (het Chineesche; en het Turksche Karagös-spel), waar de figuren eveneens gekleurd, maar tevens transparant zijn, zoodat ook de kleuren min of meer op het doek zichtbaar worden 2). Het vermoeden is wel eens geuit, dat ook bij de Javaansche vertooningen het beschilderen en vergulden der figuren eenigen invloed zou hebben op de schaduwbeelden, en dat men aan de schimmenzijde zou kunnen uitmaken of een pop al of niet verguld is. Maar Poensen, die dit vermeldt, voegt daar terstond aan toe, dat de inlanders zelf deze bewering niet gelooven³). Wij mogen ze dan ook voor zeker onjuist houden; blijkbaar hebben we hier alleen te doen met een niet heel vernuftige poging om een verklaring te vinden voor het zonderlinge

¹⁾ T a.p.

²⁾ Zie G. Jacob, o.c. p. 15, 108.

³⁾ Med. Ned. Zend. gen. XVII (1873), p. 149.

feit, dat poppen waarvan, naar men voorgeeft, alleen de schaduwbeelden behoeven te worden gezien, op zoo kostbare en tijdrooyende wijze worden bewerkt. Het materiaal, waarvan de figuren zijn vervaardigd, is totaal ondoorzichtig, en zeer waarschijnlijk was dit reeds in ouden tijd zóó 1); en toch blijft men de poppen versieren, en wel geenszins naar persoonlijken smaak, maar voor een deel volgens nauwkenrig uitgewerkte regels, naar een klaarblijkelijk vaste traditie²). — Trouwens, indien men zou meenen, dat het versieren der poppen uitsluitend of voornamelijk geschiedt ten gerieve van de aan de schimmenzijde gezeten toeschouwers, dan zou men toch verwachten, dat van die decoratie vooral dáár werk gemaakt zou worden. waar de figuren ..in het openbaar" verschijnen. d.w.z. bij de wajang këroetjil. Het omgekeerde is echter het geval: veelal zijn juist deze figuren niet heel mooi bewerkt en gekleurd 3)! En dan — om hierop nog eens terug te komen — hoewel het bij de marionettenvertooningen hoegenaamd geen verschil maakt voor de toeschouwers waar zij zitten, vóór of achter het raam, daar zij van beide kanten hetzelfde zien, n.l. poppen, vinden we toch, in het echte wajanggebied, ook bij deze opvoeringen de eigenaardige verdeeling van het publiek vaak gehandhaafd. De mannen zitten bij den vertooner, de vrouwen daartegenover. En waar de scheiding opgeheven is en alle toeschouwers bijeenzitten, bevinden deze zich, precies anders dan men verwachten zou, aan de zijde van den dalang! 4).

Alles bijeengenomen, meen ik dat er redenen te over zijn om Rouffaer's stelling niet voetstoots te aanvaarden, en dat het veiliger is om voorloopig met de eigenaardige verdeeling van het publiek, zooals die bij de schimmenvertooning nog altijd in zwang is, en die meebrengt dat slechts een deel der toeschouwers wezenlijk de schimmen ziet, rekening te blijven houden. De kans dat de Javanen het bij het rechte eind hebben, wanneer zij, ter verklaring van hunne, ons irrationeel voorkomende manier van doen, zich op een oude adat beroepen, is waarlijk niet gering te achten; en wij dienen derhalve te erkennen dat de hierboven gestelde vraag, wat de eigenlijke, oorspronkelijke functie van het wajangscherm is, nog niet afdoend is beantwoord.

¹⁾ In de Ardjoena-wiwâha wordt reeds gesproken van waloelang (leder); en ook van het Voor-Indische spel weten wij, dat er lederen figuren werden gebruikt.

²⁾ Zie Kats. o.c. p. 8-21.

³⁾ Poensen, in Med. Ned. Zend. gen. (1872), p. 68.

⁴) Serrurier. o.c. p. 248.

Over deze belangrijke kwestie zal nu, naar het mij voorkomt, terstond eenig licht beginnen op te gaan, wanneer wij, bij de beschouwing daarvan, tevens volle aandacht schenken aan dat andere hoogst merkwaardige voorschrift bij de wajangvertooning, waarop het eerst door Te Mechelen 1) met nadruk is gewezen, en waaromtrent moeilijk kan worden betwijfeld dat het een waarlijk oude trek is. Ik bedoel de vaste, altijd streng volgehouden verdeeling van de wajangpoppen, en daarmee van den heelen tooneeltoestel, in een zoogenaamde rechteren een linkerafdeeling, waj ang tëngën en waj ang kiwa. —hetzelfde verschijnsel dus, waarbij ik reeds vroeger steun zocht voor de door mij voorgestelde interpretatie van den Pandji-roman en van de Javaansche lakons in het algemeen. Het spreekt vanzelf, dat wij die interpretatie voor het oogenblik moeten laten voor wat zij is, en ons uitsluitend dienen te bepalen tot een nauwkeurige beschouwing van het verschijnsel als zoodanig.

Wanneer de dalang zieh midden achter het scherm neerzet om met de vertooning te beginnen, heeft hij tevoren al zorg gedragen om een zoo groot mogelijk aantal poppen onder zijn onmiddellijk bereik te brengen door deze met de hoornen pennen vast te steken in het weeke hout van een pisangstam, dien hij voor zich vlak tegen het scherm aan heeft gelegd; alleen de minder voorname figuren, die hij telkens noodig heeft, legt hij aan zijn rechterhand naast zich neer"). De in den pisangstam vastgestoken wajang's nu staan daar niet ordeloos bijeen; het is een vaste regel, waarvan nooit zal worden afactveken, dat zij in twee groepen worden verdeeld, die tegenover elkaar op een eens-voor-al vastgestelde wijze worden opgesteld. De figuren van de eene groep, gerangschikt volgens de grootte, krijgen een plaats aan den linkerkant van het scherm, die van de andere groep op overeenkomstige wijze aan de rechterzijde. Alleen een betrekkelijk kleine ruimte in het midden van het seherm blijft open voor de eigenlijke vertooning. Deze verdeeling der poppen geschiedt naar zeer in het oog vallende eriteria; zij gaan als het ware vanzelf in twee principieel versehillende, aan elkaar vijandige, groepen uiteen: in de wajang těngěn zijn alle poppen van het zoogenaamde "edele type", in de wajang kiwa zijn zij alle van het demonische "geweldenaarstype". Men zou te ver gaan door te zeggen dat bij de vervaardiging en versiering der poppen het streven naar individueele typeering ge-

¹⁾ Zie Tijdschr. Bat. Gen. XXV (1879), p. 91.

²⁾ Oetoyo, 1 c. p. 378-379.

heel ontbreekt; maar blijkbaar worden de *grocp*-kenmerken toch van veel meer gewicht geacht. Alleen een zeer ingewijde is in staat van een bepaalde figuur de identiteit op te geven, en vaak zal hij daarbij nog eenig voorbehoud maken; maar niemand zal zich ooit kunnen vergissen in de groep waartoe een figuur behoort.

Het komt er nu op aan welke houding men tegenover dit verschijnsel zal aannemen. Wanneer men deze groepeering der schimmenspelfiguren alleen oppervlakkig en zonder verbeeldingskracht beschouwt, kan men misschien een tijd lang den indruk behouden dat daar niets bijzonders achter behoeft te worden gezocht; men kan meenen, dat deze rangschikking, die gedurende het geheele spel gehandhaafd blijft, in den aanvang slechts ten doel had den dalang het vinden van een bepaalde figuur, die hij in de een of andere scène ten tooneele wilde voeren, wat gemakkelijker te maken, en dat eerst op den langen duur hieruit een vast gebruik is ontstaan. Zoo goed als alle schrijvers over de wajang moeten op deze wijze over dit verschijnsel hebben gedacht; zij houden het blijkbaar voor niet heel belangrijk: verscheidenen van hen vermelden de groepeering in het geheel niet, de anderen slechts terloops. - Maar deze meening is onhoudbaar; en het wekt zelfs eenige bevreemding, dat niet eerder is ingezien dat een dwingend voorschrift als dit in ieder geval moet wortelen in de diepste geestelijke grondslagen dezer schouwspelen. De wetenschap, dat de schimmenvertooning oorspronkelijk een ritus was, had hier voor wanbegrip kunnen behoeden. Reeds uit de bewoordingen, waarin Te Mechelen op het gebruik attent maakte, kon men bijna de zekerheid krijgen dat in de verdeeling der figuren in twee radicaal verschillende groepen, die ieder haar vaste plaats achter het scherm hebben, iets buitengewoon belangrijks te zien is, en geenszins een bijkomstigheid in het spel, die alleen den practischen kant der vertooning raakt. Uit een, uitsluitend op materiëele overwegingen gebaseerd, gebruik, hoe vaak ook herhaald, ontstaat geen voorschrift met religieuse sanctie. Wanneer een dalang zijn poppen niet stipt naar den eisch zou groepeeren, dan maakt hij niet slechts voor zichzelf het werk wat moeilijker, maar de geheele vertooning zou terstond al haar waarde verliezen. — Zoodra men begonnen is de vertoonde drama's iets nauwkeuriger te bekijken in hun technischen bouw, is het dan ook duidelijk geworden dat er achter de verdeeling der poppen in een "edele" en een "demonische" partij zonder eenigen twijfel heel wat meer steekt dan men oorspronkelijk vermoedde. Men ontdekte toen n.l. in alle lakons een merkwaardige essentièele overeenkomst; ontdeed

men ze van het bijwerk, dan vond men onveranderlijk als eigenlijke intrigue het conflict van een goede en een booze macht, die bij de vertooning altijd resp. door figuren van het "rechtsche" en het "linksche" type werden voorgesteld"). Hiermee mocht men het voor uitgemaakt houden dat de indeeling der acteurs in twee groote partijen van het boven aangegeven karakter in geen geval iets uiterlijks kan zijn, maar tot het meest eigenaardige van het ritueel moet behooren; zij is een vaste trek van heel de Javaansche dramatische kunst, en vormt daarvan het eigenlijke fundament. - Trouwens, afgezien van overwegingen van dezen aard, ook de manier-van-doen op zichzelf van den dalang toont reeds duidelijk aan, dat hij onmogelijk met de opstelling van de poppen in twee groepen kan bedoelen zich het vertoonen van het stuk wat gemakkelijker te maken. Had deze gedachte voorgezeten, dan zou men o.a. verwachten, dat hij slechts enkele. nauwkeurig uitgezochte, poppen zou gereed zetten - niet meer n.l. dan in het te vertoonen stuk zullen optreden — en deze dan desnoods, naar het type, in twee groepen zou scheiden. Doch de werkelijkheid is heel anders. Iets van een streven om practisch te werk te gaan, komt in de voorbereidingen van den vertooner misschien wel uit, maar dit heeft niets te maken met de opstelling der poppen in twee groepen achter het scherm: de niet-voorname figuren n.l., die hij telkens noodig heeft, legt hij op zij, zoodat hij die terstond vinden kan, en wel niet in twee groepen gescheiden, maar alle aan zijn rechterhand! De voorname figuren echter, die de hoofdrollen plegen te vervullen - de goden, helden en demonen -, komen achter het scherm te staan; en het gaat hierbij niet om die poppen alleen die in het aangekondigde stuk zullen optreden, maar om een aantal zoo groot als maar mogelijk is, ja méér dan dat: zoowel rechts als links is het een dicht gelid, een opeengepakte massa, waarbij van het gemakkelijk vinden van een bepaalde pop absoluut geen sprake kan zijn; elke figuur gaat geheel of gedeeltelijk schuil achter een andere 2).

Het zal hiermee duidelijk zijn geworden dat wij in de vaste groepeering der wajangpoppen bij de vertooning, en in de wijze waarop die tot stand komt, iets gewichtigs, iets essentieels behooren te zien; en de meening ligt daarom voor de hand dat de namen ("rechtsche wajang" en "linksche wajang") waarmee die groepen worden aangeduid, niet gedachteloos en in het wilde weg, maar met een zekere

¹⁾ Hazeu, Oud en Nieuw nit de Javaansche letterkunde; (1921), p. 5.

²⁾ Zie Poensen in Med. Ned. Zend. Gen. XVI (1872), p. 67.

mate van overleg en begrip — in overeenstemming met de werkelijkheid - zullen zijn gegeven. Wij mogen rekenen dat voor den Javaan met deze termen de toestand juist en scherp geteekend wordt, en dat in die verdeeling en in die namen zekere, sterk emotioneel gekleurde, Javaansche waardeeringen tot uiting komen, die ons thans nog verre van duidelijk zijn, maar die voor het begrijpen van wat vertoond wordt, van primair belang moeten worden geacht. En dan valt het op als iets hoogst opmerkelijks, dat die namen blijken te zijn gegeven niet gerekend van af den toeschouwer aan de schimmenzijde, maar van uit de plaats van den vertooner en van degenen die bij hem zitten: de figuren van de wajang tengen worden steeds opgesteld aan des dalang's rechterhand, die van de wajang kiwa aan zijn linkerzijde. Dit kan niet anders beteekenen dan dat alleen de toeschouwers, die bij den vertooner zitten, de handeling naar den eisch zien; zij kunnen het gebeurende volgen in zijn dieperen zin en geestelijk contact krijgen met het spel; - voor dat deel van het publiek dat de schimmen ziet is dit uitgesloten of althans uiterst moeilijk; zij zien wat plaats grijpt, maar averechts, d.w.z. zonder wezenlijk begrip.

Hiermee is de — om de vroeger aangevoerde redenen toch reeds weinig plausibele -- stelling van Rouffaer, dat de plaats waar thans de vrouwen zitten, de oude rechtmatige plek zou zijn voor alle toekijkenden, onmiddellijk geheel onhoudbaar geworden. Er is geen enkele grond om ten opzichte van de in het echte wajangland nog altijd gevolgde gewoonten aan "verbastering" te denken. Wat Rouffaer ..tegennatuurlijk" leek, moet van Javaansch standpunt juist volkomen redelijk zijn geweest. Wij begrijpen thans de volharding waarmee de Javanen hun wajangpoppen blijven decoreeren; en het nog steeds in stand gebleven gebruik om de seksen van elkaar gescheiden te houden, en, als het maar eenigszins kan, aan de mannen een eigen plaats bij de vertooning toe te wijzen, komt nu voor ons in een geheel ander licht te staan. Deze eigen plaats is gebleken de juiste, bevoorrechte zijde te zijn, en mijn voorloopige conclusie ligt nu voor de hand. De Javaansche wajang is twee dingen tegelijk: schimmentooneel èn poppenspel; -- en voorts · zij is in de eerste plaats een vertooning van poppen, uitsluitend voor de tijang sepoeh en de lare-lare, de volwassen mannen en jongens; deze alleen zien het ten tooneele gevoerde in zijn juiste verhoudingen en in de behoorlijke groepeering; - in zooverre de wajang een schimmenspel is, is ze een secundair verschijnsel, een vertooning voor een publiek van vrouwen en kinderen, waarvoor men blijkbaar geen égards heeft. Om het anders

te zeggen: het scherm is in eigenlijken zin *niet* de scène van het Javaansche drama, maar behoort toch tot de essentieele onderdeelen van het tooneel-apparaat; het is de onmisbare achtergrond van de poppenvertooning, de wand die tevens een scheiding tot stand brengt tusschen mannen en vrouwen.

Het is mogelijk dit inzicht nog wat steviger te bevestigen. De hierboven besproken rangschikking der figuren in linker- en rechterwajang's wordt gekruist door een andere, zuiver hierarchische, indeeling van de poppen. Er zijn n.l. onder deze acteurs zéér hooge personages, die goden en vorsten voorstellen, en daarnaast figuren van minderen rang: zonen en dochters van vorsten, patih's en dergelijke hofambtenaren, dienaren en dienaressen, enz. Zij die tot de laatste categorie behooren, komen in het spel hun opwachting maken bij de eersten op de paseban (zóó heet nog altijd de ruimte op het scherm, waar de eigenlijke handeling plaats vindt, tusschen de groepen der wajang těngěn en wajang kiwa in), en ook in de werkelijkheid der vertooning dienen deze mindere figuren zich altijd op een iets lager plan te bewegen dan de goden en de aanzienlijkste vorsten. Hoe wordt dit laatste nu in het spel bereikt? Tot dit doel bezigt de dalang niet één pisangstam of balk om de figuren bij de vertooning in vast te zetten, maar twee dergelijke voorwerpen van ongelijke dikte: de pennen der hoogere figuren steekt hij in den dikkeren balk, de mindere poppen komen in het dunnere exemplaar te staan. En nu is het vaste adat, hoe men ook het wajang-apparaat inricht, dat de vertooner den zwaarderen balk vlak tegen het scherm aanlegt, en vervolgens den dunneren balk daarvóór, dus iets naar zich toe 1). Een dergelijk dwingend voorschrift kan nooit ontstaan zijn uit de bedoeling eenig effect te bereiken aan de schimmenzijde; voor het dáár gezeten publiek maakt het hoegenaamd geen verschil hoe de beide balken ten opzichte van elkaar liggen: zij zien alles in één vlak. Maar voor hen, die aan de zijde van den dalang de vertooning volgen, maakt het wel degelijk verschil: deze toeschouwers zien nu inderdaad naar den eisch de lagere figuren hun opwachting maken voor hun meerderen. Wanneer de eenige bedoeling ware geweest de schaduwen der meer voorname poppen te doen uitsteken boven de mindere schimmen, dan zou dat gemakkelijker op andere wijze te bereiken zijn geweest, en in ieder geval was daar geen bepaald

¹⁾ Poensen in Med. Ned. Zend. Gen. XVI, p. 66; Serrurier, o.c. p. 197; Oetoyo, l.c. p. 388.

voorschrift voor noodig omtrent de plaatsing der balken ten opzichte van elkaar. Zooals het nu is, versterkt het de opvatting, dat het de bij den dalang gezeten mannen zijn die het spel op de juiste manier moeten te zien krijgen, en het wekt den indruk of wij te doen hebben met een vertooning van poppen, oorspronkelijk opgesteld in een zeker perspectief, en die later, ter wille van de techniek van het schimmenspel, tot bijna (maar niet geheel) in één vlak zijn ineengeschoven.

Het eigenlijke tooneel van het spel (juister gezegd: de eigenlijke gewijde plek voor den ritus) is dus niet het scherm, maar een zekere ruimte daarachter aan de zijde van den vertooner, welke ruimte door het uitgespannen doek aan de blikken der vrouwen onttrokken wordt. Hoe moeten we ons nu verder die ruimte voorstellen? Hierover kunnen we een kleine, maar belangrijke aanwijzing vinden in de zoogenaamde Oeger pedalangan, een verzameling van nog altijd geldende "grondregels voor het dalangschap", waarin allerlei bepalingen omtrent de techniek van de vertooning vervat zijn, en die, zooals Hazeu opmerkte, waarschijnlijk door hun hoogen ouderdom voor een groot deel moeilijk verstaanbaar zijn 1). Onder de technische termen, die ons zijn overgeleverd, vinden we er ook een voor die phasen van het spel, waarin de vertooner het noodig acht het een of ander mee te deelen van de lotgevallen of daden van de in het stuk optredende personen, zonder dat hij daarbij de poppen vertoont, dat wil dus zeggen: wanneer het publiek aan de schimmenzijde niets ziet, maar alleen de stem van den achter het scherm gezeten dalang hoort. Dit heet: kotjap ing-pagedongan; en Hazen teekent er bij aan, dat ook deze uitdrukking hem niet recht duidelijk is 2). Thans wordt echter de term onmiddellijk duidelijk, en hij is tevens in hooge mate instructief Pagedongan beteekent: magazijn, pakhuis, gevangenis; in het algemeen: een afgesloten, stevig ommuurde ruimte; kotjap ing-pagedongan wil dus zeggen: "gesproken binnen de ommuring". Het sacrale terrein, waarop zich het Javaansche drama afspeelt, is derhalve oorspronkelijk een omheinde, door muren afgesloten ruimte, - en wel een zoodanige, waarin alleen de mannen worden toegelaten, maar waaruit de vrouwen streng worden geweerd. Slechts ééne conclusie is thans nog mogelijk: de plaats achter het scherm, waar de vertooner met zijn fraai versierde, met religieusen eerbied behandelde poppen, en ook de mannelijke toeschouwers zich

¹⁾ Hazeu, Bydrage, p. 102, 113.

²⁾ Ibidem, p. 114, noot 1

D1 88.

bevinden, hebben wij ons te denken als iets in den trant van het interieur van een sacraal mannenhuis, en het uitgespannen doek is oorspronkelijk de wand die, zoodra de geheime ritus gaat beginnen, de open voorzijde van een dergelijk gebouw voor de vrouwen afsluit. Van heel de ommuring van het terrein is thans alleen deze vóórwand overgebleven, en dit scherm is bovendien nog transparant geworden, zoodat het, wanneer in het nachtelijk duister daarachter een lamp wordt ontstoken, op verrassende wijze geschikt is geworden voor het doel waarvoor het in de huidige wajang vrijwel uitsluitend gebruikt wordt. Maar, zooals wij hebben kunnen zien, ook de oorspronkelijke beteekenis van de këlir is nog niet geheel vergeten; in het echte wajang-gebied vervult zij haar wezenlijke functie nog vrij regelmatig en niet geheel zonder effect. Nog altijd scheidt zij de vrouwen van de mannen. Gedurende het spel blijven voor de vrouwen de wezenlijke gedaanten der poppen en ook de officiëerende dalang zelf onzichtbaar. In feite zit de laatste in zijn gewijde plaats opgesloten: volgens een voorschrift in de Oeger pedalangan is het hem absoluut verboden om zich, om welke reden dan ook, tijdens den ritus buiten het scherm te vertoonen¹); en hier en daar in Midden-Java komt nog duidelijk de behoefte tot uiting aan een nog meer afdoende scheiding dan die alleen door het scherm wordt tot stand gebracht: uit Poerwakarta werd aan Serrurier bericht, dat bij een vertooning ten huize van een inlandsch hoofd ook nog de ruimten aan de beide kanten van de këlir met zeilen werden afgesloten 2).

Eigenlijk behooren de vrouwen nicts te zien. Misschien zou men het zóó kunnen zeggen: de këlir is in wezen een gëdog. Het laatste woord is als technische wajangterm nog onverklaard — de als wajang gëdog aangeduide schimmenvertooning verschilt van de wajang poerwa alleen in onbeteekenende détails en in uiterlijkheden van het repertoire —, maar Hazeu heeft er toch reeds op gewezen, dat noodzakelijk een zekere samenhang moet worden aangenomen met het Javaansche gëdeg = "wand, beschot, b.v. van een huis", en met het Madoereesche gëdjoeg = "planken beschot"; en het is dus niet ondenkbaar, dat in dit gëdog een flauwe herinnering voortleeft aan een werkelijke, niet doorzichtige omheining die eenmaal het ritueele terrein omsloot. Ik kom hierop later nog even terug; doch, hoe dit zij, de wezenlijke aard van de schimmenvertooning in

¹⁾ Hazeu, Bijdrage, p. 118.

²⁾ Serrurier, o.c., p. 200.

den Javaanschen cultus blijkt nu ten slotte merkwaardigerwijze toch volkomen juist te zijn geteekend in de boven geciteerde, door Veth meegedeelde traditie, dat "de wajang oorspronkelijk alleen ten gevalle der vrouwen vertoond werd". Inderdaad, in zooverre de veajang een schimmentooneel is, moet zij geacht worden een concessie te zijn aan de vrouwen.

IV.

"Unser Vorhang ist nur aus Tuch, merket wohl auf diese Rede.

"Unser Vorhang ist Tuch, aber unser Vorhang ist die Vollkommenheit".

[Uit den proloog van een Karagos-drama, meegedeeld door dr. F. von Luschan, Das Türkische Schattenspiel, in Intern. Archiv f. Ethnographie, II (1889), 133].

De hierboven ontwikkelde denkbeelden gaan lijnrecht in tegen de algemeen gangbare meening over den aard van de Javaansche schimmenvertooning, en tegen veei dat in dit verband altijd als vanzelfsprekend heeft gegolden 1); en ik mag er dus niet op rekenen dat de overwegingen, die mij tot mijn opvatting leidden, terstond meer dan een zekere instemming-onder-reserve zullen vinden. Mogelijk is zelfs zóó de verwachting nog te gunstig gesteld; waarschijnlijk zal men voorloopig liefst spreken van een nieuwe gissing, die gezette overweging verdient, en een plaats kan krijgen naast vroegere hypothesen over den oorsprong van de wajang; en, bij wijze van eerste tegenwerping zal men er wellicht de opmerking aan toevoegen dat - indien dan het schimmenspel zich zou hebben ontwikkeld uit een ritueel met voorouderafbeeldingen in een sacraal mannenhuis - het vreemd aandoet, dat, reeds in de oudste Javaansche gegevens waarover wij beschikken, het woord waarmee dit tooneel wordt aangeduid en waarmee ook de poppen worden benoemd (wajang, d.i. "schaduw",

¹⁾ Hoe dicht intusschen Hazeu bijwijlen reeds is genaderd tot het hier voorgedragen inzicht, kan men zien in zijn Bijdrage, p 45, noot. Hij schrijft daar: 't in directe aanraking komen met de schimmen (d.i. de geesten) zelf ...was alleen voor de mannen (de mondigen, de ...tiyang sepuh") gereserveerd; "de vrouwen mochten slechts de schaduwen zien, door de schimmen op de ...kelir geworpen".

"schim") juist den nadruk legt op wat het secundaire in het verschijnsel zou zijn.

Op deze opmerking, die voor de hand ligt, doch waarvan de beteekenis niet al te hoog behoeft te worden aangeslagen, kom ik later terug. Maar reeds nu mag ik er de aandacht op vestigen dat, al wordt natuurlijk de kwalificatie "hypothese" voor de door mij voorgedragen opvatting gaarne aanvaard (in zooverre n.l. daarmee te kennen wordt gegeven, dat nadere bevestiging wenschelijk blijft). toch deze opvatting zich, juist in aard, van de bestaande hypothesen sterk onderscheidt. Strikt genomen is ze slechts tot op zekere hoogte als een gissing te beschouwen; ook thans reeds nadert ze dicht tot wat men eerder de conclusie van een regelmatig betoog zou noemen. Gaat men het hiervóór in het midden gebrachte rustig na, dan zal men bemerken dat fantasie en bespiegeling daar al heel weinig deel in hebben, en dat het eenvoudig de feiten zelf zijn die, in hun eigen vorm en in hun natuurlijk verband, zonder onderbreking tot de bedoelde gevolgtrekking voeren. Maar een veel belangrijker onderscheid is dat wij, met deze nieuwe hypothese, thans voor het eerst, en in den vollen zin des woords, de mogelijkheid hebben gekregen van wetenschappelijke controle. Door te stellen dat het Javaansche schimmenspel ontstaan is uit een ritus in een geheim mannenhuis, komen we niet in een primitieve droomwereld waaromtrent wij uit den aard der zaak niets weten, en bij een ceremonieel, waarover men (om Krom's woorden nog eens te gebruiken) zooveel kan fantaseeren als men wil. - maar wij bevinden ons in een reeele samenleving, waarvan de nieuwere wetenschap de eigenaardige structuur met voldoende nauwkeurigheid heeft vastgesteld.

Tot voor betrekkelijk kort heeft men, op grond van de gegevens waarover men beschikte, in het mannenhuis min of meer een uitzonderingsverschijnsel kunnen zien; maar sedert is men door intensiever en nauwkeuriger ethnographisch onderzoek tot de wetenschap gekomen dat het veel algemeener is dan men zich oorspronkelijk had voorgesteld, en in vele deelen der wereld voorkomt. Maar tevens bleek toen dit instituut zoo talrijke en zoo sterk uiteenloopende schakeeringen te vertoonen, dat het als eenheid om zoo te zeggen verdwenen was; naarmate de gegevens over de mannengenootschappen toenamen, werd het onwaarschijnlijker dat men er ooit in algemeene bewoordingen over zou kunnen spreken. Eerst door zeer recente onderzoekingen is uitgemaakt, dat de ethnische verschillen, waarom het hierbij ging, slechts secundair zijn, en dat integendeel het mannenhuis be-

hoort tot die verschijnselen, die een samenleving direct, en in sterke mate, typeeren 1). Wij hebben thans leeren onderscheiden tusschen wat men het cehte mannengenootschap zou kunnen noemen, en de meer afacleide, gedegenereerde vormen daarvan, die voor de vaststelling van zijn oorspronkelijke beteekenis van weinig gewicht zijn; en het is duidelijk geworden dat, hoe groot ook het aantal nuances van dit merkwaardige instituut moge zijn, het toch overal berust op dezelfde fundamenteele voorstellingen en uit dezelfde meer oorspronkelijke instellingen is voortgekomen. Niet alleen naar het uiterlijke is ons de normale, zeer bijzondere, overal in hoofdtrekken gelijke, inrichting van het mannenhuis bekend, maar wij begrijpen die thans ook in haar vast verband met de geheele ordening der maatschappij: en wij zijn tevens op de hoogte van de niet minder vaste hoofdlijnen van het ritueel dat zich daar afspeelt. Hiermee staat derhalve nu de gelegenheid voor ons open om — vóór wij met de behandeling van ons eigenlijk probleem verder gaan en ook andere vormen van het Javaansche tooneel daarin betrekken - het tot hiertoe verkregen resultaat, zoo scherp als wij dit zelf willen, te toetsen aan wat de nieuwere nasporingen over het geheime mannenhuis aan het licht hebben gebracht. Wij kunnen onderzoeken of sommige wonderlijke eigenaardigheden van de schaduwen-vertooning, waarvan de eigenlijke zin ons altijd nog duister was, thans voor ons begrijpelijker zijn geworden; en in het bijzonder zal het voor ons van belang zijn na te gaan, in hoeverre de vroeger door mij langs geheel anderen weg — door lakon-analyse en mythe-verklaring — verworven opvatting van de algemeene, steeds doorgaande beteekenis van het Javaansche drama, en van de scène waarop zich dit drama afspeelt, bevestiging dan wel weerlegging vindt in wat thans als genese van het schimmenspel werd gesteld.

Het mannenhuis — d.i. het gebouw dat dienst doet als min of meer permanente plaats van samenkomst voor alle daartoe bevoegde mannen van een bepaalde gemeenschap, ter behartiging van hun maatschap-

¹⁾ Over den mannenbond, zijn oorsprong, inrichting en ritueel, zie men: G Davy, La foi jurée, étude sociologique du problème du contrat, la formation du lien contractuel (1922); A. Moret et G Davy, Des clans aux empires, l'organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient ancien (1923); M. Mauss, Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaiques (Année sociologique, nouv, série I, 1925, p. 30 vlg.); J. Ph. Duyvendak, Het Kakean-genootschaf van Seran (1926); en de m deze werken geeiteerde literatuur.

pelijke en religieuse belangen — hoort thuis in een maatschappij die het stadium van het echte totemisme voorbij is, maar waarvan de eigenaardige inrichting toch alleen van uit het standpunt van het totemisme is te begrijpen. Bij de Australische stammen bijv., die nog als echt totemistisch kunnen gelden, komt het slechts in aanleg voor Wel bezitten ook deze volkjes (of althans het meerendeel van hen 1)) reeds vaste, gewijde plaatsen waar de volwassen mannen periodiek voor ritueele doeleinden bijeenkomen, doch dit zijn uitsluitend samenkomsten van leden van een zelfde clan. In samenlevingen van dit type is de clan de groep met den sterksten innerlijken samenhang en de scherpste omlijning, en het is dus niet te verwonderen dat het deze groep is, die het eerst in het bezit van een eigen, permanent "heiligdom" is gekomen. Soms worden bij deze plechtigheden ook lieden uit andere groepen toegelaten, maar dan moeten zij toch betrekkelijk nauwe "verwanten" zijn en behooren tot dezelfde phratrie als de clan die de ceremoniën verricht, en bovendien treden zij daarbij niet actief op. Zooals vanzelf spreekt, ligt een dergelijke gewijde plek altijd binnen de grenzen van het door de groep bewoonde territoir; veelal bevinden zich daar eenige in het oog vallende voorwerpen (rotsblokken, alleenstaande groote boomen, of iets dergel.) die gelden als de materieele verschijningsvormen van de mythische voorouders, of als dingen die daar door dezen achtergelaten zijn en die derhalve de totem-soort voorstellen; bovendien bewaart men daar - of in de onmiddellijke nabijheid -- de kostbaarste sucra van de groep, die alleen door volledig gemitieerden gezien mogen worden: de churinga, waarop de totemistische clanteekens gegrift staan. De ritueele handelingen, die hier worden verricht, hebben als voornaamste, naar buiten blijkende, bedoeling, de totem-soort (dat is dus de essentie van de clan) in stand en op volle kracht te houden. Op aanwijzing van het geestelijk hoofd van de groep begeven zich alle volwassen mannen op een bepaalden tijd naar de gewijde plek om daar te zamen eenige ceremoniën te verrichten, die van clan tot clan wel min of meer uiteenloopen, maar in wezen met elkaar overeenstemmen, en die opgevat dienen te worden als tot het totem-dier of de totem-plant gerichte aansporingen om zich te vermenigvuldigen. Voor een deel zijn het zuiver mimetische riten, voor een deel ook uiterst naieve dramatische

¹⁾ Bij de Warramunga bijv, ontbreekt een vast terrein voor ritueele clanbijeenkomsten; hier wordt die plaats telkens opnieuw gekozen, en dan voor het doel ingericht. — Zie Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, (1912), p. 532.

vertooningen (intichiuma), waarin bepaalde episoden uit het leven der totemistische clan-voorouders ten tooneele worden gevoerd. Een sacraal terrein als hier bedoeld zou men dus een clan-tempel in de open lucht kunnen noemen: elke clan heeft haar eigen heiligdom, en verricht daar haar eigen ceremoniën. Geheel los van elkaar staan de clans hierbij niet: er is een zekere stille samenwerking, in zooverre dat iedere groep er belang bij heeft en er ook op rekent dat ook de andere, tot den stam behoorende, afdeelingen te rechter tijd haar intichiuma zullen vieren; maar toch behouden al deze plechtigheden ten volle het karakter van een "partiéel" verschijnsel. Elke groep blijft op haar eigen terrein en is daar volledig autonoom.

Naast dezen clan-cultus bestaat intusschen bij de hier bedoelde Australische stammen ook reeds een begin van een stam-ceredienst: "totale" samenkomsten waarbij de samenwerking der bijeenbehoorende clans duidelijk zichtbaar en effectief wordt. In zekeren zin vallen deze feesten niet zoo in 't oog, daar zij niet geregeld worden gevierd en soms door lange tusschenpoozen van elkaar gescheiden kunnen zijn, maar van den anderen kant zijn zij voor deze volkjes ook weer van veel méer belang dan het clau-ritueel; zij brengen een zeer groot aantal deelnemers bijeen - in theorie de geheele samenleving in den 1 uimen zin des woords --. en zij strekken zich vaak uit over een lange periode. Het zijn ware hoogtepunten van het maatschappelijke en religieuse leven. De naaste aanleiding tot een dergelijke "totale" bijeenkomst is altijd de initiatie. d.w.z. het complex van ceremoniën waardoor de jongelieden, die den daarvoor geëigenden leeftijd bereikt hebben, lichamelijk en geestelijk worden op de proef gesteld, om hen tot nieuwe menschen en volwaardige leden van de gemeerschap te maken; maar daarnaast pleegt men dan ook al die andere belangen te behartigen waarvoor (evenals voor de jongelingenwijding) de aanwezigheid van alle groepen vereischt wordt en waarbij, zooals het heet, de eene phratrie aan de andere haar goede diensten moet bewijzen. Het is door feesten als deze, dat het stameenheidsbesef tot uiting komt en zich geleidelijk versterkt. In deze sfeer ontwikkelt zich een stammythologie; de ongeschreven, heilige traditie der groote gemeenschap wordt er telkens door de oudere aan de jongere generatie overgeleverd, en soms worden ook, in onderling overleg en met de uiterste omzichtigheid, nieuwigheden ingevoerd. De plaats waar men bijeenkomt is niet (zooals dat voor de intichiuma het geval is) vast daarvoor aangewezen en eensvoor-al buiten het profane leven gesteld, maar zij wisselt in verband met het feit dat de clans om beurten het initiatief nemen voor een dergelijke stam-vergadering. Zijn eenmaal de oudsten van een bepaalde clan het erover éens geworden dat het noodig is een zeker aantal jongelieden aan de beproeving der initiatie te onderwerpen, dan zenden zij boden uit naar alle andere groepen om van dit voornemen kennis te geven en ze uit te noodigen daarbij hare onmisbare medewerking te verleenen1). Deze uitnoodiging wordt plichtmatig aanvaard, en te bestemder tijd begeven zich de verschillende groepen -- hefst in grooten getale: mannen, vrouwen en kinderen -- op weg; de oudsten voeren het heilige claubezit, de churinga, met zich mee. In den tusschentijd heeft de inviteerende groep groote hoeveelheden voedsel bijeengebracht om haar talrijke gasten op waardige wijze te kunnen onthalen, en voorts heeft zij een terrein uitgekozen, waar de verschillende ceremonien zullen plaats hebben en dit daarvoor in orde gebracht. Men neemt daar altijd een eenzame plek voor buiten het hoofdkamp, in het bosch of het gebergte - dit laatste is zóózeer plicht en gewoonte, dat het bij vele stammen uitkomt in den term, waarmee men dit terrein en ook de ceremonien, die daar verricht worden, aanduidt²) —, en wel zóó dat de vrouwen en kinderen, die in het hoofdkamp moeten blijven, niet kunnen zien wat in de plechtige bijeenkomsten voorvalt. Het behoort n.l. tot de meest in het oog vallende trekken van deze ceremoniën, dat alleen de volledig geinitieerde mannen daarbij tegenwoordig kunnen zijn en er aan mogen deelnemen. De gezamenlijke volwassen mannen uit de verschillende clans vormen hier derhalve als 't ware een geheimen bond; de vrouwen en kinderen staan daarbuiten. Wanneer de natuurlijke gesteldheid van de gekozen plek dan ook in dit opzicht niet geheel voldoende wordt geacht, worden nog primitieve, uit boomtakken gevlochten, schermen aangebracht, om een meer doeltreffende afsluiting tot stand te brengen 3). Bij verscheidene stammen nemen de vrouwen intusschen wel eenig deel aan de ceremonien, of zij zien daarvan althans een en ander op een afstand, maar op het critieke moment worden zij toch

¹⁾ Bij de Arimta heeft dit uitzenden van boden wêl plaats voor de slotceremonie (Engwura), maar niet voor de daaraan voorafgaande operaties. Zie Spencer and Gillen, *The native tribes of Central Australia* (1809), p. 218, 275 — Hierbij valt te bedenken dat bij dezen stam, van wege de eigenaardige wijze waarop men daar zijn totem krijgt, vanzelf altijd lieden van verschillende totemgroepen bijeen zijn.

²⁾ Zie A. W. Howitt, The native tribes of South-East Australia (1904), p. 518, 584, 617.

³⁾ Spencer and Gillen, Vative tribes, p. 220.

steeds verwijderd 1). Soms bestaat in verband hiermee het ritueele terrein uit twee deelen: in de eene afdeeling mogen de vrouwen dan onder zekere voorwaarden komen, in de andere echter nooit : zoo ze daar werden aangetroffen, zouden ze onverbiddelijk worden gedood 2). De uiterst gewijde churinga bijv, die tijdens de ceremonien worden rondgezwaaid en die ten slotte aan de initiandi worden getoond, mogen zij in geen geval zien; en evenmin mogen zij getuigen zijn van de dramatische vertooningen uit het leven der verschillende clan-vooronders die, vaak in den nacht 3), ter onderrichting der candidaat-leden worden gegeven; ook bij deze opvoeringen stellen de acteurs de totens voor, en er worden totenistische emblemen, die men ter plaatse vervaardigt, bij rondgedragen. — Bij deze groote feesten nu kunnen de daaraan deelnemende groepen niet willekeurig haar plaats kiezen, maar de opstelling geschiedt altijd zóó dat ze een getrouw beeld geeft van de sociale structuur: reeds in het hoofdkamp legert zich de eene phratrie, als een gesloten groep, tegenover de andere, en veelal bevinden zich ook in iedere stamhelft de clans in een vaste orde; tijdens de ceremonien blijft deze regeling streng gehandhaafd 1). Zij zou trouwens ook bezwaarlijk kunnen worden gemist. In den grond bestaan n.l. deze festijnen in een uitwisseling van goede dieusten tusschen de phratries; de uitvoering der verschillende aan de novieten te verrichten operaties en de verzorging en onderrichting der initiandi behooren tot de plichten van lieden uit de andere stamhelft⁵); bij de dramatische opvoeringen wisselen de phratries elkaar af en zijn zij beurtelings toeschouwer en vertooner: vaak uit zich het wederkeerig dienstbetoon (waarin trouwens altijd een ondertoon van rivaliteit merkbaar is) ook hierin dat de eene stamhelft hulp verleent bij de voorbereiding van de vertooningen der andere. - Kort gedefinieerd, is derhalve het initiatieterrein, zooals het bij de Australiërs wordt aangetroffen, de, voor vrouwen niet toegankelijke, gewijde vergaderplaats waar, in phratries gegroepeerd, alle tot één stam behoorende clans bijeenkomen; het is in wezen het sanctuarium van den stam, maar het bevindt zich op het gebied van een enkele clan, en is haar maaksel en eigendom

Spencer and Gillen, Native tribes p. 214, 274, dex. The Northern tribes of Central Australia (1904), p. 134 noor, 356; Howitt, Native tribes, p. 525, 526.

²⁾ Howitt, Valice tribes, p. 521, 563

³⁾ Spencer and Gillen, Native tribes p. 224, Howitt, o.e. p. 544

⁴⁾ Spencer and Gillen, Native tribes, p. 277; Howitt, o.e. p. 598,

 $^{^{\}circ})$ Op dezen regel zijn enkele uitzonderugen, bijv bij de Wakelbura. Zie Howatt, o c_{\parallel} p 607

De recente onderzoekingen nu, waarop ik hierboven doelde, hebben definitief uitgemaakt, dat een directe genetische samenhang moet worden aangenomen van het geheele complex van verschijnselen, dat in het mannenhuis zijn middelpunt heeft, met den totemistischen stanicultus, zooals die plaats heeft bij gelegenheid der groote initiatieplechtigheden. Redelijke twijfel hieraan is niet langer mogelijk. Het staat thans vast dat wij in de gezamenlijke leden van een mannengenootschap een groep hebben te zien die, in een samenleving met geëvolueerd totemisme, eenvoudig de voortzetting is van een vroegere clan, of in ieder geval in allerlei opzichten daarmee gelijk te stellen is; de federatie van deze genootschappen (mannenbond) die, in een zoodanig milieu, in normale omstandigheden alle mannen van de "volledige" gemeenschap omvat, is in wezen identiek met het organisch samenstel van clans, dat in het zuivere totemisme de "stam" genoemd wordt; en in het initiatie-terrein, zooals dit is ingericht voor de plechtige samenkomsten van een volledige totemistische gemeenschap, hebben wij het prototype vóór ons van het sacrale mannenhuis. De kenmerkende trekken, die wij zooeven van het totemistische stamsanctuarium opsonden, vinden wij bij het mannenhuis alle terug. Ook hier is het een vrijwel autonome mannen-groep die op haar eigen gebied een, meestal voor de vrouwen gesloten, bouwwerk opricht dat het middelpunt is van haar maatschappelijk en godsdienstig leven, maar dat zijn volledige en wezenlijke functie pas gaat vervullen bij groote plechtigheden wanneer meerdere groepen, na formeele uitnoodiging, te zamen komen ter behandeling van zaken, die de geheele gemeenschap raken; ook hier neemt onder de aanleidingen tot dergelijke festijnen de (altijd nog duidelijk het karakter van een initiatie dragende) opneming van nieuwe leden in het genootschap een vooraanstaande plaats in; en ook hier vergadert deze mannenbond in twee vaste afdeelingen die, als de phratries der Australische stammen, zich scherp gescheiden tegenover elkaar opstellen, en welker samenwerking voor het effect der plechtigheden absoluat noodzakelijk wordt geacht. Samenkomsten als deze strekken zich veelal uit over een lange periode, en vooral de voorbereiding neemt veel tijd in beslag. Daar er veel voedsel noodig is voor de talrijke gasten, zal de recipiëerende groep een groot aantal slachtdieren mesten, en dikwijls zelfs extra tuinen moeten aanleggen; ook het mannenhuis, aan welks onderhoud in gewone tijden veelal weinig zorg wordt besteed, dient te worden hersteld, niet zelden geheel opnieuw gebouwd. Wat de uiterlijke gedaante en de wijze van constructie betreft, kunnen deze gemeenschapshuizen

hemelsbreed van elkaar verschillen; er zijn uiterst eenvoudige inrichtingen, waarbij van een wezenlijk bouwen nog geen sprake is, en die eigenlijk in niets afwijken van het klassiek-totemistische initiatieterrein: opengehakte plekken in het bosch, die men op primitieve wijze omheint. — en aan den anderen kant zorgvuldig geeonstrueerde gebouwen van groote afmetingen en fraaie verhoudingen, die een imposanten indruk maken en waarvan een sterke esthetische werking uitgaat. Waar deze sacrale vergaderplaatsen werkelijke gebouwen zijn. staan deze niet zelden in de nederzettingen, maar het is wel opmerkelijk dat men toch altijd nog duidelijke sporen aantreft van het besef, dat zij naar hun oorsprong thuishooren in het bosch, op een cenzame, verborgen plek buiten de profane samenleving. Het behoort tot de vrij vaste gebruiken dat de candidaat-leden van het genootschap eenigen tijd onder bewaking opgesloten worden gehouden in het mannenhuis, waar zij in meerdere of mindere mate aan kwellingen blootstaan, niet door vrouwen mogen worden gezien, en waar zij voor het eerst in kennis worden gebracht met de tradities van genootschap en bond. Deze onderrichting geschiedt op de wijze die hier te verwachten is: de novieten leeren ceremonieele dansen en gezangen. en vooral laat men hen getuigen zijn van bepaalde vertooningen, die onmiskenbaar aan de totemistische intichiuma herinneren, en waarbij allerlei zaken, die de groote voorouders moeten voorstellen of van hen afkomstig heeten, een rol spelen.

Naast deze algemeene en essentieele overeenkomst van het sacrale mannenhuis met het totemistische initiatie-terrein bestaan er ook aanzienlijke verschillen, en ook het instituut van het mannengenootschap zelf vertoont, zooals boven reeds werd opgemerkt, tal van schakeeringen; maar vrijwel geen enkele van deze afwijkingen raakt toch het wezen der zaak. Zij vinden alle haar verklaring in de omstandigheid dat, waar het mannenhuis verschijnt, wij ons bevinden in een maatschappij die bezig is zich in een nieuwe richting te oriënteeren en waar het totemisme aan het verloopen is. Dit verval van het oude, strakke, tegelijk maatschappelijke en religieuse verband kan zich op tal van wijzen uiten; het neemt velerlei vormen en afmetingen aan, en waar vroeger stabiliteit was en betrekkelijke eenvoud, ontstaan nu groote beweeglijkheid en de meest uiteenloopende variëteiten 1).

^{1)} une organisation totémique, qui se décompose et s'efface, est susceptible de prendre un aspect protéiforme qui en rend l'observation singulièrement difficile. Toute sorte de combinaisons sont possibles dont aucune n'est rigoureusement nécessaire et qui dépendent d'une multitude de circonstances. Phratries

Hieraan is het dan ook toe te schrijven dat het zooveel moeite heeft gekost om, bij de bestudeering van het "geheime" genootschap, onder het verwarrend aantal der toevallige locale nuances de hoofdlijnen te herkennen en vast te houden. Het onaantastbare, zuiver religieuse karakter van den totem is in deze samenlevingen altijd min of meer uitgewischt. De leden van eenzelfde genootschap voelen zich we! als elkaar's "verwanten", maar het is niet meer in de eerste plaats de mystieke band van de totemgemeenschap die hen bijeenbrengt en in leven en dood te zamen houdt; meer en meer dringt zich daarnaast het saamhoorigheidsgevoel, dat op den duur vanzelf ontstaat bij lieden die in elkaars nabijheid wonen en van denzelfden bodem leven, op den voorgrond. Vaak is de totem niet meer een aan alle groepleden gelijkelijk toekomend gewijd principe dat reeds bij de geboorte wordt verkregen en, na de intrede der puberteit, door opeenvolgende operaties tot vollen wasdom wordt gebracht; hij gaat naderen tot wat men het uiterlijk teeken van iemand's sociaal aanzien zou kunnen noemen, en wordt een titel, dien men zich op elken leeftijd, soms buiten alle verwantschap om, in een schijn-initiatie, maar in werkelijkheid door materieele offers, kan verwerven. Voor het oude religieuse communisme der clan-leden treedt ongelijkheid in de plaats; er ontstaat een hiërarchie met bovenaan het hoofd van het genootschap, in wiens persoon zich de geheimzinnige kracht van den totem geleidelijk als erfelijk bezit gaat concentreeren. De ontwikkeling van het hoofdelingschap en die van het mannenhuis gaan langs dezelfde lijnen en in nauw verband met elkaar: op den duur sticht wie zich als hoofd opwerpt, een elubhuis als uiterlijk teeken van zijn waardigheid.

Het is derhalve duidelijk dat men slechts in een zeer beperkt aantal gevallen de groep, die van een mannenhuis de eigenaar is, stricto sensu een clan zal kunnen noemen¹); dikwijls is het een locale groep van een clan of eenige families daarvan, en niet zelden ook vereenigen zich naburige locale groepen van verschillende clans om een clubhuis op te richten. Maar — en hierop komt het ten slotte aan — altijd vormen de leden van een dergelijk genootschap een groep die de allures aanneemt van een clan, en die in den nieuwen samenlevingsvorm functies vervult, die vroeger tot de plichten van de clan

et clans peuvent se fragmenter, se mêler, se coordonner, se subordonner les uns aux autres de mille manières". — Durkheim, in *Année sociologique*, VIII (1905), p. 385.

¹⁾ Soms ziet men de oude indeeling in clans nog tijdelijk blijven voortbestaan naast de nieuwe in broederschappen.

behoorden 1). De verdichte verhalen die het ontstaan der genootschappen motiveeren zijn dezelfde of zijn van denzelfden aard als de oude oorsprongsnivthen der clans. — De totale gemeenschap waarvan het genootschap een onderdeel is, is natuurlijk evenmin behoorlijk te definieeren met de technische benamingen van den ouden maatschappij-vorm. Deze termen verliezen hier hun scherp omlijnde beteekenis: allerlei krachten en gevoelens — oude en nieuwe, blijvende en toevallige -- kruisen elkaar en komen in botsing bij de consolidatie van de ruimere groep die zich als een totaliteit gaat beschouwen. Ook in dezen grooten kring zijn de stabiliteit en de gelijkheid (die vroeger kenmerkend waren voor de onderlinge verhouding der clans die te zamen den stam vormden) verdwenen. De genootschappen kunnen stijgen en dalen in rang: zij kunnen gerangschikt zijn in een bepaalde gradatie: en vaak staan zij ook niet meer gesloten naast elkaar, zoodat men door opvolgende initiatie's van de lagere in de hoogere kan overgaan. Maar veel van het oude leeft toch voort; en als zoodanig is het hoogst opmerkelijk dat overal ook waar in het gewone leven dezer volkjes van een organisatie in stamhelften geen spoor meer is overgebleven — de twee-deeling van het totemistische initiatie-terrein onverzwakt te voorschijn komt, zoodra deze nieuwe volledige gemeenschap voor ceremonieele doeleinden in of bij het mannenhuis bijeen is. Altijd is de binnenruimte van het gebouw verdeeld in twee helften, een ..rechterzijde" en een "linkerzijde": heel de constructie is er op aangelegd om deze tegenstelling duidelijk te doen uitkomen; en wij mogen de beide groepen die, streng van elkaar gescheiden, daar gedurende de plechtigheden haar vaste plaatsen innemen, de phratrie's noemen van de nieuwe maatschappelijke ordening. Evenals in de logische stelsels der totemistische stammen al het bestaande in eersten aanleg verdeeld is over de beide stamhelften, zoo vormen hier de rechter- en de linkerzijde van het mannenhuis de fundamenteele categorieën van het algemeene, den geheelen kosmos omvattende, classificatie-systeem. Alleen zijn de tegenstellingen hier veel excessiever geworden. Het oude totemistische ritueel, zooals zich dit afspeelt op het initiatie-terrein, zou men kunnen kenschetsen als een samenwerking der phratrie's (met slechts een ondertoon van rivaliteit) ter bevestiging van het evenwicht

¹⁾ Ik laat hier buiten beschouwing het geval dat een mannengenootschap zich geheel of grootendeels uit het oude verband losmaakt, en als (in den vollen zin des woords) "geheim" genootschap een zelfstandig bestaan gaat leiden. Ook hier zijn trouwens weer allerlei overgangsvormen.

tusschen de groepen en van de bestaande orde van zaken; in den (vaak met den term potlatch aangeduiden) ritus van het sacrale mannenhuis openen zich echter, zooals wij zagen, kansen op wijziging in de sociale hiërarchie. In verband daarmee stijgt hier de stille rivaliteit tot openlijk antagonisme; de partijen ontmoeten elkaar in ceremonieele wedstrijden en zelfs in gevechten; vaak trachten zij elkaar te overtreffen en "klein" te maken door overdadige mildheid en geforceerde verkwisting.

In den grond en formeel blijft alles intusschen hetzelfde, en men ziet oude gedachten en waardeeringen zich handhaven. Teekenend is o.a. in deze beweeglijke sociale verhoudingen de voorkeur die men onveranderd blijft toekennen aan de rechterzijde boven de linkerzijde: van de overal in de rangschikkingsstelsels terugkeerende tegenstellingen als: licht < donker, dag < nacht, hemel < aarde, vrede < oorlog, gewijd < profaan, en dgl. is altijd het gunstige en meer voorname geassocieerd met de rechterzijde van het huis. De rechterzijde geniet den meesten eerbied en gaat vóór: het hoofd van het genootschap is eigenaar van den rechter-hoofdpaal van het huis, de ceremonieele leider van de linkerzijde is slechts zijn helper en staat onder hem ¹).

* *

Het behoeft nauwelijks nog nader te worden uiteengezet hoe klemmende bevestiging deze korte karakteristiek van het sacrale mannenhuis en van de functie die het vervult, geeft aan de hoofdzaken der vroeger door mij gepubliceerde uitkomsten van een onderzoek naar den zin van eenige belangrijke Javaansche drama's, en tevens aan de thans hierboven voorgedragen opvatting van den oorsprong van het Javaansche schimmentooneel. Dit laatste inzicht geeft trouwens, naar nu duidelijk blijkt, alleen scherper omlijning aan wat langs den weg der lakon-analyse eigenlijk reeds was bereikt. De waarde van die scherpere omlijning ligt hierin dat wij daarmee het directe prototype van den wajang-ritus thans in concreto vóór ons krijgen Al die oude eigenaardigheden van de tooneeltechniek der wajang koelit die onverklaarbaar waren, zoolang men vasthield aan de meening dat daarmee alleen een vertooning van schimmen werd beoogd, vinden wij in de sfeer van het mannenhuis terug, maar hier op een wijze die aan haar beteekenis niet den minsten twijfel overlaat.

¹⁾ Zie bijv. C. G. Seligmann, *The Melancsians of British New Guinea* (1910), p. 28, en passim. — Over de Polynesische rangschikkingsstelsels zie E. S. Craighill Handy, *Polynesian Religion* (Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 34, 1927), p. 37.

De resultaten van ons lakon-onderzoek kwamen, kort samengevat, hierop neer: dat de Javaansche tooneelkunst te kenschetsen is als een vast samengaan van steeds denzelfden ritus en steeds dezelfde mythe; — dat het vertoonde drama in wezen een totenistische stam-mythe is: — en dat het verlichte scherm bij de schinnnenvertooning den stam voorstelt, terwijl de wajang tengen en de wajang kiwa als de beide phratrie's zijn te beschouwen. Het sacrale mannenhuis nu kent, naar wij thans hebben gezien, in wezen slechts één ritus, de *potlatch* 1), en deze is aan te merken als de directe voortzetting der totale totemistische plechtigheden, met dien verstande dat in de verhouding der beide hoofdgroepen de rivaliteit veel sterker is geaccentueerd: de mannengemeenschap, die daar ter behartiging van haar belangen vergadert, kan weliswaar niet in technischen zin als een "stam" worden aangeduid, maar naar haar wezen is zij dat zéér zeker; en evenzeer mogen wij — onder dezelfde restrictie die slechts den buitenkant der verschijnselen raakt — de rechter- en linkerafdeelingen de phratrie's noemen van deze samenleving.

De aard van het Javaansche drama, en de sieer waarin het zich afspeelt, staan hiermee voor ons vast; hetzij men, bij de bestudeering van het schimmentheater, uitgaat van den tekst der lakons of van de technische voorschriften voor de vertooning, de uitkomsten zijn gelijk. Het verlichte scherm is waarlijk, in den primitieven zin des woords, de "volkomenheid". Over de beteekenis die te hechten is aan de vaste, sterk antagonistische groepeering der poppen in edele wajang tengen en demonische wajang kiwa kan geen onzekerheid meer bestaan²); en men behoeft ook niet meer te

^{1) &}quot;Le potlatch est le rite constant des confréries". — G. Davy in: Moret et Davy, Des clans aux empires (1923), p. 123

²⁾ Natuurlijk zou het voor ons van belang zijn ingelicht te worden over de vraag, hoe de leden van een mannenbond bepalen, welke zijden van hun huis zij resp. als "rechts" en "links" zullen beschouwen; immers in het geheele voorafgaande betoog ligt mijn verwachting gemipheeerd, dat zij dit doen, staande in het huis, en met het gelaet gekeerd naar den ingana. Ik vond in de door mij geraadpleegde litteratuur slechts twee opgaven hieromtrent; en het is hoogst eigenaardig dat deze niet met elkaar overeenstemmen. Richard Thurnwald deelt mee dat bij den stam der Bánaro (middenloop der Töpfer-rivier, N. Guinea) de rechter- en de linkerzijde van de "Geisterhalle" (welke indeeling ook hij overigens in direct verband brengt met de dualistische sociale organisatie) werden bepaald "vom Standpunkte eines Menschen, der beim Vordereingang die Halle betritt" (Die Gemeinde der Bánaro. 1921, p. 15). Daarentegen blijkt uit het bij Seligmann (The Melanesians of British New Guinea, 1910) op p. 64 aigebeelde, door Captain Barton geschetste, plan van het mannenhuis der Motu zeer duidelijk, dat hier de benamingen "rechterzijde" en "linkerzijde"

twijfelen of de Javanen de waarheid zeggen, wanneer zij beweren dat het schimmenspel oorspronkelijk alleen ten gevalle der vrouwen werd vertoond. Inderdaad, deze vage schaduwen, die op den duur meer en meer (maar nooit uitsluitend!) de aandacht tot zich zijn gaan trekken, geven van den ritus slechts den onwezenlijken schijn, dien de vrouwen ongestraft mogen zien. — een concessie die, zooals wij vonden, in de geschiedenis van het totemistische stam-ritueel zéér ver teruggaat, en waarvan wij de verdere ontwikkeling in het mannenhuis stap voor stap kunnen volgen 1). De mannen daarentegen zien de heilige handeling in haar volle realiteit. Ook op Java zijn het niet uitsluitend ouderen die bevoegd zijn bij den dalang plaats te nemen. maar er zijn óók jongeren bij. Poensen deelt uitdrukkelijk mee dat tijdens de vertooning de volwassen mannen, de tijang sepoehsepoeh aan de rechterzijde van den vertooner zitten, terwijl de jongeren en knapen, de lare-lare, zich aan diens linkerzijde bevinden 2). Er wordt niet bij vermeld, en waarschijnlijk is het ook niet meer bekend, dat het eigenlijk deze knapen zijn, die het meest (of althans op een bijzondere wijze) gemteresseerd zijn bij de vertooning; maar wel is men er op Java nog van doordrongen dat de wajang in zeer specialen zin iets te maken heeft met de opvoeding der jeugd. Zij is een leerschool; juist uit die ons zoo zinloos en verward voorkomende drama's heet de jonge Javaan kennis op te doen van de traditie van zijn volk en van de moraal waarnaar hij zich heeft te gedragen. Oude Javaansche hoofden, naar beteekenis en doel van de wajang gevraagd, gaven aan Oetoyo als hun meening te kennen, dat de vertooningen moeten strekken om den Javaan beter in te wijden in de geschiedenis van zijn land, en om hem te leeren wat goed en kwaad is; stelde men met de wajang tooneelen uit het dagelijksch leven voor, dan zou ze haar aantrekkelijkheid geheel en al verliezen"). Geeft men zich rekenschap van dit eigenaardig onder-

gegeven worden van het standpunt van iemand, die zich in het huis bevindt, met het gelaat naar den ingang gekeerd

¹⁾ Ten slotte krijgen de vrouwen soms volledigen toegang tot de sacrale genootschappen Zie o.a Hutton Webster, *Primitive secret societies* (1908), p. 121, 122, 131.

²⁾ Med. Ned. Zend. gen. XVI, p. 63. — Het is niet onwaarschijnlijk, dat in deze groepeering van de mannelijke toeschouwers de, tot een stijl geworden, oude tweedeeling van den stam voortleeft. Het valt althans op dat de ouderen bij de wajang tengen, dus aan den hoogeren kant, zitten

³⁾ Oetoyo, 1 c., p. 364, 367. — Men kan hiermee bijv, vergelijken de mededeeling van J. H. Holmes over de voorstellingen die de Namau- en Ipi-stammen in de Golf van Papua met hun mannenhuis (e.r.a.v.o) verbinden: "The fully

wijzend en beschavend element, dat geacht wordt in het Javaansche tooneel te liggen, dan heeft het thans zijn volle beteekenis, dat onder de gebeurtenissen in het leven van den Javaan, die nog steeds aanleiding zijn tot het geven, te zijnen behoeve, van een wajangvertooning in de oude, ritueele sfeer, de crisis-ceremoniën zulk een voorname plaats innemen.

Reeds met het tot hiertoe gezegde is, naar ik meen, het geopperde verband van het Javaansche schimmenspel met een mannenhuis-ritueel in voldoende mate aan de feiten getoetst; maar toch schijnt het mij niet geheel overbodig om, nadat wij het verschijnsel van den mannenbond in zijn algemeene trekken hebben leeren kennen, ook een enkel concreet geval wat nauwkeuriger in oogenschouw te nemen. Ongetwijfeld zal daardoor onze voorstelling levendiger worden, en het is bovendien te verwachten dat zich dan voor sommige details van het Javaansche schimmentheater, die tot hier toe nog niet besproken werden, van zelf een verklaring op zal doen. Ik kies hiervoor het mannenhuis van de bevolking der Purari-delta in de Golf van Papua (Britsch Nieuw-Guinea), dat door F. E. Williams vrij uitvoerig is beschreven, nadat hij in Ukiravi, de belangrijkste groep van dorpen van den stam der Koriki, het groote feest, de zoogenaamde Pairamaceremonie, had bijgewoond 1).

Het sacrale mannenhuis (ra vi) is hier een lang gebouw, met een ruime, hooge en open voorzijde, en dat naar achteren toe geleidelijk lager en smaller wordt. Van binnen zijn aan weerszijden langs de zijwanden dwarse schutten aangebracht, zoodat daar open kamertjes (Williams spreekt van "alcoves") worden gevormd, die larava heeten. Elk van die larava behoort aan een vaderzijdige verwantengroep, aan een clan dus of aan een deel daarvan. Gaat men verder het gebouw in, tot voorbij deze larava, dan komt men aan een wand, gevlochten van palmbladeren, die het achterste gedeelte van

initiated native regards his eravo as his alma mater; all he knows of the past history of his tribe; his knowledge of his duties and obligations to his tribe and community; his contempt and dislike for all and everything opposed to the interests of his tribe and community, in brief, all that he is he owes to his Eravo, and the teaching he received in it during his initiation will dominate his actions through life". (Geciteerd in Hutton Webster, *Primitive secret societies*, 1908, p. 4).

¹⁾ F. E. Williams, The Pairama ceremony in the Purari Delta, Papua; in Journal of the Royal Anthr. Inst. of Gr. Br. and Ireland; vol. LHI (1923), p. 361. — Voor algemeene inlichting over de bevolking van deze streek kan men raadplegen: J. H. Holmes, In primitive New Guinea (1924).

het huis, over een lengte van 30 à 40 voet, geheel afsluit. Dit stuk heet de ravi-oru; het is een donkere, rustige plek, waar, met uitzondering van enkele personen, die door hun positie daartoe bevoegd zijn, niemand mag komen, en waar de kaiemunu bewaard worden. Dit zijn van rotan gevlochten, monsterachtige figuren, op vier pooten, 5 à 6 voet hoog, en met schitterende oogen en open bekken; zij lijken op geen enkel wezen in de werkelijkheid, men zou ze een soort van plompe draken kunnen noemen 1). Wat de benaming kaiemunu beteekent, is niet zeker, maar het moet samenhangen met het woord im un u, dat ook niet gemakkelijk scherp weer te geven is, daar er allerlei onbestemde nuances in verscholen liggen, en dat tegelijk substantief en adjectief kan zijn. Gewoonlijk duidt men met imunu iets aan dat ..vreemd" is, ..mvsterieus", "heilig" in den zin van "afgesloten", "niet-te-naderen", "vol van een kracht die zoowel ten goede als ten kwade kan werken". Soms zegt men van een of ander voorwerp dat 't de verblijfplaats is van een i munu, en voornamelijk worden de groote rivieren van de delta als zoodanig beschouwd; iedere monsterfiguur van de in de ravi-oru bewaarde kaiemunu wordt gerekend in een zeer nauw verband te staan tot een bepaalde rivier; die kaiemunu woont daar wel niet, maar hij hoort er toch thuis. Verder is met iedere kajemunu een of andere diersoort geassocieerd, in den regel een visch, soms een krokodil, een enkele maal een varken of een slang. Dit dier is dan een reus in zijn soort; men denkt dat het uit oude tijden stamt en onsterfelijk is, en het wordt wel beschouwd als het voertuig van den daarbij behoorenden kaiemunu. En eindelijk bestaat er ook een vaste band tusschen elke monsterfiguur en een bepaalde larava en de verwantengroep die deze larava in eigendom heeft; de kaiemunu is de beschermgeest van die groep, men mag wel zeggen haar totem, want de leden van die groep (niet de geheele ravi-gemeenschap) nemen ten opzichte van de diersoort, waarmee ze geassocieerd is, het spijsverbod in acht. -- Over den oorsprong der kaiemunu wordt verschillend gesproken, maar altijd wordt die in verband gebracht met het ontstaan van den stam; men beschouwt den oer-kaiemunu wel eens als den voorvader van de gemeenschap, die een gedaanteverwisseling had ondergaan; maar meestal plaatst men aan den aanvang der tijden twee van deze wezens. die dan gedacht worden als man-en-vrouw, moeder-en-zoon, of broe-

¹⁾ Zie een teekening bij Williams, p. 376

der-en-zuster. Elke kaiemunu is een persoonlijk wezen, met een eigen naam en aard; het is gevaarlijk ze in de ravi-oru aan te raken; alleen de voornaamste functionarissen van het mannenhuis kunnen dat doen.

Voor het Purari-volk zijn de kaiemunu "the very heart and the great secret of their religious life". Ook in gewone tijden genieten ze een zekere vereering. Men plaatst daartoe zijn spijsoffer dicht bij het scherm dat de ravi-oru van de overige ruimte van het mannenhuis afscheidt, en roept dan luid den naam van zijn specialen kaiemunu om zijn aandacht te trekken; door zulk een offer krijgt men gezondheid en succes op de jacht. Maar de volle belangstelling krijgen deze vreemde figuren, en ook het mannenhuis zelf, toch pas, wanneer de Pairama-plechtigheid zal plaats hebben. Dit is een groot feest, waarvan de viering niet aan bepaalde tijdstippen gebonden is — de eene ravi is in dit opzicht ijveriger dan de andere —, maar dat toch van tijd tot tijd gevierd moet worden, daar het lot van de heele gemeenschap daarvan afhangt. De aanleiding tot het feest schijnt op het eerste gezicht tweeledig te zijn, maar inderdaad kan men toch van ééne aanleiding spreken. Men zegt dat op den duur de kaiemunu in de ravi-oru oud beginnen te worden en in verval dreigen te raken, en dat dan de viering van de Pairamaplechtigheid noodig is om ze te vernieuwen; maar het blijkt dat dit feest tevens de voornaamste initiatieceremonie is, en dat men er vooral toe overgaat ten behoeve van de candidaat-leden van de mannengemeenschap. Deze jongelieden moeten getuigen zijn van de vernieuwing en er ook een werkzaam aandeel in nemen. De beslissing of een dergelijk feest gevierd zal worden en de leiding daarvan berust bij de twee ravi amua. d.z. de hoofden van de rechter- en van de linkerzijde van het huis, die tevoren overleg plegen met het algemeene hoofd van de ravi en van het dorp, den paidi amua. Gedurende het geheele feest zijn zij beiden ceremoniemeesters, maar zij staan toch onder een functionaris die mari heet en "ceremonial chief" is van de heele groep van dorpen die het feest viert. De knapen. die aan de initiatie worden onderworpen, zijn hier in den regel pas zeven jaar oud, vaak zelfs nog jonger, en zij worden daartoe gedurende eenige maanden opgesloten in de ravi, waar zij voor dien tijd nooit hebben mogen komen. De gewoonte is dat zij in het clubhuis worden binnengebracht door een oon of een anderen verwant van moederszijde, en veelal brengen zij ook hun afzonderingstijd door in de larava van die groep, die zich dan ook met hun verzorging belast; soms worden bepaalde patroni aangewezen. Door de interneering worden de jongens geacht "snel groot te worden"; kwellingen van eenige beteekenis hebben zij niet te doorstaan, en zij krijgen flink te eten. Vrouwen mogen hen niet zien, vooral geen vrouwen van huwbaren leeftijd. Bepaald onderricht krijgen zij niet, maar door wat zij zien van de gedragingen der in- en nitgaande mannen doen zij toch allerlei kennis op: samen met de ouderen zingen zij op gezette tijden ceremomeele liederen, waarbij met stukken bamboe op een onde kano geslagen wordt. Al dien tijd mogen de knapen niet in de buurt komen van het achterste, afgesloten deel van de ravi; men houdt zich nl. of de jongens niets van de kaiemunu weten en die nog nooit gezien hebben. Vóór het Pairama-feest begint, is de ravi eerst altijd terdege hersteld of, zoo noodig, herbouwd; in het laatste geval worden dan de kaiemunu en de novieten tijdelijk elders ondergebracht.

De beschrijving van de eigenlijke Pairama-ceremonie, die door Williams is bijgewoond, kan als volgt worden samengevat. - Na eenige voorbereidingen van minder belang, vertrekt op een morgen een groote groep mannen in vaartuigen, en zij voeren in iedere kano ook een initiandus mee, die gezeten is op de knieën van zijn patroon. De knapen denken dat zij eenvoudig mee op jacht gaan, en niets méér. Maar wanneer men een eind gevaren is, wordt gestopt, en de mari, het ceremonieele hoofd van het heele district, houdt een soort van "appel nominaal" van de novieten; vervolgens schreeuwt hij hun met luider stem, zijn woorden telkens door indrukwekkende pauzen onderbrekend, toe, dat zij niet zijn uitgegaan om te jagen, evennin om hout te kappen voor de vervaardiging van booten. maar om rotan te snijden. Hierop beginnen dan, plotseling en gelijktijdig, alle vaartugen hevig te schommelen, waarbij de knapen volmaakt kalm en onverschillig blijven. Naar men voorgeeft, geschiedt dit schommelen zuiver automatisch, en moet het opgevat worden als een teeken dat de kaiemunu instemmen met het door den mari genite voornemen. Dan gaat men aan land en snijdt daar een groote hoeveelheid lianen; bij het dalen van de zon keert de expeditie weer naar huis terug. Tegen dat de vaartuigen hun bestemming naderen, trekken de vrouwen zich terug en verdwijnen in haar huizen: zij mogen ul. absoluut niet weten dat hetgeen men gehaald heeft en nu in het mannenhuis zal gaan opbergen, rotan is; het binnenbrengen geschiedt dan ook met groote haast en onder geweldig tumult. Eerst wanneer dit lawaai voorbij is, komen de vrouwen weer voor den dag:

maar dan beginnen de mannen terstond een hoog scherm te vervaardigen van palmbladeren, om de voorzijde van de ra vi af te sluiten en alles wat nu verder gaat gebeuren, voor de vrouwen te verbergen. Den volgenden morgen halen de hoofden van de rechter- en linkerzijde van de ravi de kaiemunu uit de geheime bergplaats voor den dag, en plaatsen die in de larava waar zij thuis hooren 1). Dan wordt boven op elke monsterfiguur een initiandus gezet — zooveel mogelijk blijft de regel gehandhaafd, dat hierbij de kaiemunu en de Pairama-knaap tot dezelfde larava behooren —, en deze vernielt daarop zijn kaiemunu, voor zoover noodig met behulp van de ouderen. De overblijfselen worden weggerningd, en onmiddellijk wordt dan begonnen om uit de den vorigen dag verzamelde rotan de geraamten te vervaardigen van de nieuwe kaiemunn. Elke larava doet dit voor zichzelf, en ook de novieten helpen daaraan mee, ja zij zijn daarbij onmisbaar. Bij de overvlechting van het geraamte kruipt ul. eeu Pairama-jongen daar in, en doet van binnen uit het werk; alleen een initiandus mag dit doen en hij behoort het ook te doen. Zijn de figuren eenmaal klaar, dan worden ze berookt en bespuwd met uitkauwsel van bepaalde bastsoorten. - Hierop begint het spel kopai. Elke kaiemunu wordt door vier of vijf sterke jonge mannen gegrepen en in snelle vaart naar de voorzijde van de ravi gebracht, en dan begint een opwindende vertooning: het wordt een sehuiven en stooten en botsen van alle monsters tegen elkaar. schijnbaar zonder eenige regelmaat: elke kaiemunu valt alle andere aan en verweert zich tegen alle. Maar het blijft spel; van een wezenlijke begeerte om een tegenstander te overwinnen blijkt niets. Waarvoor dit alles gedaan wordt, weet men niet meer: men zegt soms dat de kaiemunu uit ziehzelf al deze bewegingen maken. maar óók wel dat de eeremonie tot doel heeft leven in de nieuw vervaardigde figuren te brengen. - Zoodra het kopai afgeloopen is — het is nu nacht geworden — gaat men over tot het verbranden van de bijeenverzamelde resten van de oude kaiemunu; de asch wordt in de booten geladen en opnieuw trekt men er op uit, de novieten weer gezeten tusschen de knieen van hun verzorgers. Men gaat ergens aan land en, na zich met de meegenomen asch te hebben ingesmeerd, brengt men daar de rest van den nacht door. Des morgens scheept men zich weer in en, wanneer men nog een eind verder

 $^{^{-1})}$ Zie in Williams' artikel, op p. 365, het schema van het interieur van Akia Ravi.

gevaren is, springt het geheele gezelschap in het water om een reinigingsbad te nemen. Daarna versiert men zich met bloemen en bladeren, en in feestelijken stoet keert men naar de nederzetting terug. Thans staan de Pairama-jongens als volwassenen tusschen de oudere mannen, en zij roeien mee met kleine, van sagobladnerven vervaardigde riemen.

Op de hoofdtrekken van het hier beschrevene behoeven wij niet terug te komen. Zij zijn dezelfde als die waarop hierboven reeds de aandacht gevestigd is. Wij zien hier in alle duidelijkheid het mannenhuis als sanetuarium van een groote gemeenschap, verdeeld in een rechter- en linkerzijde, die ieder onder haar eigen hoofd staan, en onderverdeeld zijn in eenige "elans". In gewone tijden is de ravi het elubhuis der mannen, en ook dan is zij derhalve voor de vrouwen min of meer verboden terrein; bovendien worden er de meest gewijde bezittingen van de groep bewaard, die zóó heilig zijn dat alleen de voornaamste hoofden over voldoende religieuse kracht beschikken om ze ongestraft te kunnen naderen. Wanneer dan ook de ritus begint. wordt het gebouw volmaakt afgesloten: de vrouwen worden streng geweerd, alleen de mannen en initiandi zijn getnigen van wat gebeurt en nemen daar aan deel. Over de details van de mythe die vertoond wordt, zijn wij niet ingelieht, maar ook zóó worden ons de hoofdlijnen reeds voldoende helder Zooals dat te verwachten is, zijn de Pairamaknapen er getuigen van hoe opnieuw, tot aller heil, het meest gewijde drama uit het leven der groote gemeenschap zijn loop neemt. In de werkelijkheid kan van een pijnlijke initiatie bij de Koriki niet gesproken worden; van wreede kwellingen der novieten, van een inwijding in den zin van dood-en-wedergeboorte is hier (waarschijnlijk ook in verband met den jeugdigen leeftijd der knapen) niet veel overgebleven: zij zijn opgesloten en uit de gemeenschap gebannen, en wellicht kan ook het schommelen der booten, op den tocht om rotan te halen, als een soort wijdingsproef worden beschouwd, - maar daarmee houdt voor de knapen het initiatieleed dan ook op. De goddelijke totem-figuren treft het echter periodiek en zonder eenige verzachting: de voorouders der clans sterven en worden verbrand, om daarna weer opnieuw te worden geboren. Maar deze transformatie ondergaan zij dan weer in het nauwst denkbare eontact met de initiandi: het is de Pairama-knaap van de eigen larava van den kaiemunu, die deze figuur vernielt, en die zich ook weer daarin bevindt, wanneer de kaiemunu herleeft. In wezen zijn zij één.

— Over het kopai-spel zou men graag wat meer willen weten Dat het een ceremonieel gevecht is, is zonder meer duidelijk, en past volkomen in het ritueel, dat hier te verwachten is; maar men zou in verband hiermee inlichting willen hebben, of in dezen algemeenen strijd toch niet iets blijkt van een zekere orde, en of het niet in de eerste plaats de beide zijden van het huis zijn die elkaar bestrijden.

Op enkele punten evenwel, die eveneens voor de gedachtenwereld van den mannenbond karakteristiek zijn, maar die hier veel duidelijker uitkomen dan in onze algemeene beschouwing van dat instituut het geval was, en waarvan het mij voorkomt dat zij ons sommige details van het Javaansche schimmentheater beter kunnen doen verstaan, wil ik afzonderlijk de aandacht vestigen. Ze betreffen alle de eigenaardige monsterfiguren die in de eerste plaats de vereering der Koriki genieten.

Allereerst de naam, het woord waarmee zij in het algemeen worden aangeduid. Wat kaiemunu eigenlijk beteekent, is niet goed bekend, maar Williams wijst met overtuiging als voornaamste bestanddeel daarin aan: imunu, d.i. geheim, verborgen, niet-tenaderen. Zóó opgevat teekent het woord dan ook volledig het mannenhuis en al wat met zijn cultus in verband staat; en als een ouder synoniem hiervan heriuneren we ons onmiddellijk de hierboven reeds vermelde benaming churinga voor de in wezen volkomen met de kaiemunu overeenkomende cultus-voorwerpen der Centraal-Australiërs. Strehlow 1) schrijft tjurunga, en geeft als beteekenis daarvan: "der eigene Geheime"; t j u (zegt hij) is een verouderd woord waarvan de zin is : verstopt, verborgen, geheim ; — t j u r u n g a, als substantief, wordt vooral gebruikt voor de houten en steenen voorwerpen die vereering genieten en voor de vrouwen verborgen worden gehouden. De naam nu van de in het Javaansche schimmenspel gebruikte figuren die ik (naar uit het geheele voorafgaande betoog volgt) beschouwd wil zien als in wezen identiek met deze kaiem un u en churinga, is: wajang d.i. "schaduw", maar daarnaast komt ook (n.l. in krama) voor: ringgit. Een bevredigende verklaring van dit laatste woord is nog niet gegeven; een gissing²), volgens welke het heelemaal geen Indonesisch woord zou zijn en niet kan samenhangen met het wortelwoord git, maar teruggaat op een

¹⁾ Carl Strehlow, Die Aranda- und Loritja-Stamme in Zentral-Australien, II (1908), p. 75.

²⁾ B. M. Goslings. Het ontstaan van de Javaansche wajang; in De Indische Gids (1926); zie p. 20-22 van den overdruk.

Chineesch y i ng - h i, is van bevoegde zijde afgewezen 1). In verband nu met wat als oorsprong van het schimmentheater gevonden werd. komt mij de gewraakte samenhang met den wortel git juist zeer waarschijnlijk voor. De meest gewone beteekenis van dit git (en zijn varianten gët, goet) is: bijten, maar eigenlijk moet de zin toch wel zijn: klemmen, vast aaneensluiten; geget en goegoet = iets tusschen de tanden geklemd houden; anggit = iets (b.v. een geschrift) opstellen, eig. in elkaar zetten, sluitend maken; sanggit = in 't verband zetten, sluiten, lasschen; singget = afsluiting, afscheiding, afgesloten; en eindelijk roenggoet en ronggot (alleen door klankwisseling van ringgit verschillend) - dicht (van vlechtwerk), gesloten, mocilijk om doorheen te gaan, ondoorgrondelijk. Een beteekenis als deze nu past volstrekt niet voor een schaduwbeeld, of voor voorwerpen waarvan de eenige functie is dat er een schaduwbeeld van op een doek zal worden geworpen, -maar zij past volkomen voor alles wat met een sacraal mannenhuis samenhangt, in de eerste plaats voor het heiligste en geheimste dat daar bewaard wordt, voor de gewijde figuren die het centrum vormen van den cultus. Zoo iets, dan zijn deze voorwerpen ringgit, afgesloten, sacer. Nog altijd bevangt den Javaan, wanneer hij een wajangpop te zien krijgt of ter hand neemt, een zekere ontroering, een flauwe weerschijn van dat dieper ontzag, dat den Koriki-man, die een offer aan zijn kaiemunu zal brengen, ervan terughoudt dichter te naderen dan tot bij den wand van de ravi-oru. Daar binnen gaan kunnen alleen de hoofden van het mannenhuis; en zoo is ook de Javaansche schimmenvertooning in den grond een ritus der meer aanzienlijken en vorsten. In vroeger tijd (zoo deelt Oetoyo² mee) behoorden de wajangs slechts in den dalem der voornaamste Javanen thuis; en, naar men zegt, wordt thans nog in den kraton van Solo een wajang-stel bewaard, dat zoo heilig is dat alleen de vorst en de troonopvolger deze poppen kunnen aanraken³).

Een andere reden waarom Williams' beschrijving van de Pairamaceremonie voor ons van belang is, ligt in de duidelijkheid waarmee hier het nauwe verband tusschen een verwantengroep en haar specialen kaiemunu aan den dag komt. Te zamen vormen de in de ravi-

¹⁾ Zie J. J. L. Duyvendak, The book of Lord Shang (Diss Leiden 1928), Stelling XI.

²⁾ L c., p. 392.

³⁾ A. J. H. van Leeuwen, De wajang-kunst; in Koloniaal Tijdschr. (1923), p. 580.

oru bewaarde figuren het pantheon der gemeenschap, maar men offert alleen aan zijn eigen kaiemunu, want men beschouwt dien als zijn wezenlijken voorvader; het is een zware ramp voor een groep, wanneer zij door ziekte of andere omstandigheden zóó verzwakt, dat op het Pairama-feest geen voldoende handen beschikbaar zijn om den kaiemunu opnieuw op te bouwen; in wezen zijn de leden van een larava en hun kaiemunu identiek. — Resten van dit verschijnsel leven nog voort in de sfeer van het Javaansche schimmenspel. Ook de leden van den Javaanschen adel beschouwen de helden van het Mahābhārata, zooals die in de wajang ten tooneele verschijnen, geenszins als mythische figuren, maar als personen die op Java geleefd hebben en wel speciaal als hun eigen voorouders 1). En in dit algemeene genealogische verband liggen dan nog meer bijzondere en nauwere connecties opgesloten: de toeschouwers hebben altijd bepaalde figuren, met wie zij in meer dan gewone mate meeleven; het wordt hun bang te moede (zegt Oetoyo²), wanneer een hunner lievelingen tijdelijk de nederlaag lijdt, ook al staat het vast dat de wajang tëngën ten slotte de overwinning zal behalen. — Wij moeten dit niet (of althans niet alleen) opvatten als de uiting van een vage sympathie, die ontstaat in de emotioneerende sfeer der vertooning en daarmee ook weer verdwijnt, maar wij hebben wel degelijk te maken met de reste van een diep geworteld besef van constante, mystieke identiteit — lichamelijk en geestelijk — van een bepaalden persoon met zijn speciale wajang. Dit blijkt afdoend uit wat door R. A. Kern nog werd opgemerkt in den Preanger en vastgelegd in de volgende notitie waaraan hier verder geen woord behoeft te worden toegevoegd: "Iets wat elders ook wel zal voorkomen, is dat men zich vereenzelvigt ..met bepaalde personen uit de wajang en de pop er van in zijn huis "ophangt. Het is zoo sterk, dat velen alleen belangstelling toonen, "zoolang hun wajang ten tooneele is. Laatst was hier een dorpshoofd, wiens wajang Soewatama was, die den dalang f 2.50 gaf, om "Poerabaja toch maar te laten verliezen tegen hem. — Het viel mij ..eens op, dat een kamponghoofd (poendoeh), die bij mij kwam, zulk "een krijgshaftig air aannam (boentjělik = bij sila het binnen-"vlak van de hand op de eene dij laten rusten, de andere arm op de .andere dij ter hoogte van den pols). De man meende dat hij dat

¹⁾ Oetoyo, l.c. p. 367-369, 390.

²) L.c., p. 366.

"aan zijn wajang verplicht was. Zij komen er echter niet openlijk "voor uit" 1).

Eindelijk zijn deze "outlandish-looking monsters" ook nog merkwaardig om hun vorm. Ondanks alle moeite die hij zich geeft, slaagt Williams er niet in ze te beschrijven op een wijze die hemzelf voldoet. zóózeer zijn ze anders dan alles wat de werkelijkheid biedt. Ten slotte zegt hij: "Een kaiemunu is een kaiemunu. Nooit heb ik "de gedachte hooren uiten dat met de figuren bedoeld werd een of "ander dier, visch of reptiel voor te stellen. Sommige doen wel denken "aan varkens; andere weer aan krokodillen; en, hadden ze niet zonder "uitzondering vier pooten, dan zou men kunnen zeggen dat zij 't "meest op visschen lijken. Verscheidene Pairama-jongens in een ander "dorp gaven te kennen dat de kaiemunu hen aan niets zoozeer "deed denken als aan een huis"2). Men ziet, dat wij hier met wezens sui generis te doen hebben, en tevens dat, wanneer deze kaiemunu er zoo zonderling uitzien, wij bij de vervaardigers daarvan niet aan gebrek aan vaardigheid moeten denken, maar aan opzet. Ook voor de Koriki is blijkbaar de wereld, de hen omringende werkelijkheid, het per se profane; het goddelijke is voor hen nict onvoorstelbaar, maar wel uitsluitend voorstelbaar in vormen die buiten de realiteit staan. Bij de Australiërs en andere volken komt dit, zooals bekend is, nog sterker uit: in de afbeeldingen van hun totems is conventie alles, en gelijkenis op datgene wat zij heeten weer te geven, niets. — Vinden nu niet ook de on-menschelijke, in allerlei opzichten tegen de werkelijkheid ingaande, gestalten van de toch met groot technisch meesterschap vervaardigde wajangpoppen in deze geesteshouding haar verklaring? Over het ontstaan van den "wajangstijl" is veel gestreden. Allerlei gissingen zijn geopperd — Hazeu wilde groot gewicht toekennen aan het feit, dat men hier z.i. te doen heeft met afbeeldingen van schaduwen; Jacob vermoedt dat men in de wajangfiguren tegelijk den zielevogel heeft willen weergeven³); Stutterheim voert gronden aan voor zijn meening dat hier "magicistische of prae-animistische" invloeden hebben gewerkt 4) - zonder dat men tot een geheel bevredigende oplossing is gekomen. In de laatste decenniën heeft men oog gekregen voor de zeer aparte, tegelijk

¹⁾ Internat. Archiv f. Ethnogr. XIV (1901), p. 192.

²⁾ Williams, l.c., p. 377.

³⁾ Jacob, o.c., p. 31.

⁴⁾ W. F. Stutterheim, Oost-Javaansche Kunst; in Djawa VII (1927) p. 177 vlg.

teere en sterke, schoonheid dezer figuren; en sindsdien maakt men er een vorig geslacht een ernstig verwijt van dat het had gesproken van "gedrochten". Wij dienen echter te bedenken dat die oudere generatie bij haar beoordeeling den maatstaf had aangelegd der realiteit; en van uit dat standpunt bezien, was hare kwalificatie niet onjuist. De Javaan staat vreemd tegenover dit verschil in waardeering. Hij begrijpt noch de nuchtere afwijzing der ouderen, noch den soms wat schril klinkenden lof der huidige aestheten. Zijn ontroering welt uit een andere bron; en gelijkenis op de werkelijkheid is eer beletsel dan voorwaarde voor zijn bewonderend ontzag 1). Evennin als voor de Koriki de kaiemunu afbeeldingen zijn van werkelijke krokodillen of varkens of wat ook, evenmin denkt de Javaan bij het aanschouwen der wajangpoppen aan menschen. Zij hebben wel als menschen op aarde geleefd, maar zijn toch wezens van een eigen soort, die niet van deze wereld is. De voorouders van het Javaansche volk, de goden van de Soeralaja, verschijnen achter het scherm.

V.

Wanneer wij, met wat wij gaandeweg te weten zijn gekomen over den oorsprong en de beteekenis van het schimmenspel, thans ook de andere hoofdvormen van het Javaansche theater in ons onderzoek betrekken, en op onze beurt de problemen van den aard dezer vertooningen en van de relatie, waarin zij tot elkaar en tot de wajang koelit staan, nader gaan bezien, dan behoeven wij bij de wajang këroetjil niet lang stil te staan. Het springt in het oog dat de vrijwel algemeen gehuldigde opvatting, volgens welke dit poppentheater zich heeft ontwikkeld uit het schimmenspel, juist moet zijn. In de waardeering der feiten kan men zich thans niet meer vergissen. De door Georg Jacob zeer in het algemeen uitgesproken meening 2), dat er een principieel onderscheid zou bestaan tusschen poppenspel en schimmentooneel, en dat deze twee verschijnselen eerst door een langzame convergentie, uit geheel verschillende culturen, tot elkaar zouden zijn gekomen, moet, althans voor Java, onhoudbaar genoemd

¹⁾ Vgl. Oetoyo, l.c., p. 370.

²⁾ Zie boven, p. 344.

worden 1). De omstandigheid dat ook deze poppen niet worden vertoond ten aanschouwe van een publiek dat, in zijn geheel, tegenover den dalang gezeten is, en dat de gewoonte om aan de beide seksen verschillende plaatsen toe te wijzen ook hier, op dezelfde wijze als bij het schimmenspel, min of meer in stand is gebleven (waarbij dan bovendien in den regel nog duidelijke resten van een, mannen en vrouwen scheidenden, wand aanwezig zijn), kenschetst de vertooning duidelijk als een ontwikkelingsvorm van een geheimen - d.w.z. oorspronkelijk alleen voor mannen bestemden - ritus. En wanneer wij dan verder zien, dat de overeenkomst met de wajang koelit zich niet hiertoe bepaalt, maar dat ook hier de poppen plat zijn en door den dalang worden vastgezet in twee, vlak tegen elkaar aangelegde houten balkjes, zoodat zij niet in perspectief gezien worden, en dat voorts de resten van den wand, die eenmaal de mannelijke toeschouwers van de vrouwen seheidde, veelal bestaan uit stukken min of meer transparant weefsel, dan is er weinig twijfel aan dat wij de wajang këroetjil te beschouwen hebben als een gedegenereerden vorm van het schimmenspel. Maar wij weten nu tevens dat aan deze eonclusie geen algemeener strekking mag worden gegeven, en dat het onjuist zou zijn te meenen, dat de Javanen eerst door een evolutie van het schimmentheater op het denkbeeld zouden zijn gekomen van een dramatische vertooning met ziehtbare poppen. Iedere wajang koelit-opvoering was in wezen reeds een poppenspel, en tot op den huidigen dag hebben de Javanen dit inzicht niet geheel en al verloren²).

Van veel meer belang voor een juist begrip van het Javaansche tooneel zou het zijn, zoo wij nu ook met voldoende scherpte de

¹⁾ In het voorbijgaan wijs ik er op dat het onwaarschijnlijk is, dat elders de feiten Jacob wel in het gelijk zouden stellen. Uit Pischel's verhandeling "Die Heimat des Puppenspiels" (1900) — waarin deze aannemelijk tracht te maken dat het poppentheater in Indie is ontstaan, en zich van daar uit ook naar het Westen heeft verbreid - blijkt op verscheidene plaatsen duidelijk, dat dit spel in Europa nog zeer lang een min of meer geheimsinnig karakter heeft behouden, en dat de vertooners als het ware een bond van ingewijden vormden. "Die Kunst des Puppenspielers war immer mehr oder weniger eine Geheimwissenschaft" (p. 6); "Höltei lasst in seinen "Vagabunden" den erwähnten Puppenspieler Dreher sagen, die Puppenspieler seien eine alte Zunft, ein Ueberbleibsel aus die finstre Zeiten'. Bucher gebe es bei ihnen nicht: kein Stück sei aufgeschrieben. Bei ihnen erbe es sich vom Vater auf Sohn; einer lerne vom andern auswendig und dann trage man die ganze Geschichte im Kopfe herum. Jeder von ihnen habe einen Schwur ablegen müssen, dass er niemals eine Zeile niederschreiben wolle, damit es nicht in unrechte Hände käine, die ihnen das Brot wegnähmen" (p. 14-15).

²⁾ Waarschijnlijk ligt hierin ook de reden, dat de wajang keroetjil, en zelfs een noviteit als de wajang goleq, zoo gemakkelijk populair zijn geworden.

verhouding konden vaststellen van wajang beber en topeng tot elkaar en tot het schimmentooneel. Maar reeds bij een oppervlakkige beschouwing komt het uit dat hier - vooral voor wat de topeng aangaat - de bezwaren niet geheel zijn weggenomen. Toch mogen wij om meer dan ééne reden rekenen dat ook voor deze kwesties het tot dusyer bereikte resultaat van ons onderzoek niet zonder beteekenis is. Met veel meer verzekerdheid dan voorheen mogen wij thans bij het Javaansche tooneel spreken van een vaste, doorgaande solidariteit van mythe en ritus. De combinatie van den in het schimmenspel gebruikten toestel met de daarmee vertoonde lakons heeft zich immers nu voor ons onthuld als die van een (niet eens zoo sterk van den oorsprong afgeweken) vorm van een sacraal mannenhuis met een min of meer geëvolueerde totemistische stam-nivthe (die wel in allerlei richting is gevariëerd, maar in wezen toch zichzelf moest blijven). en niemand zal er aan denken te ontkennen, dat de beide laatstgenoemde verschijnselen genetisch bijeenhooren en een organisch geheel vormen. Wanneer wij nu zien, dat ook de vertooningen zoowel van wajang beber als van topeng voornamelijk plaats hebben (of hadden) bij gelegenheid van crisisriten en. in 't algemeen, van "totale" ceremonieele bijeenkomsten¹), en dat de lakons, die er mee opgevoerd worden, van gelijken aard, ja volkomen dezelfde zijn als die bij het schimmenspel worden gebezigd, dan is het reeds daarom zoo al niet ondenkbaar, dan toch hoogst onwaarschijnlijk dat de tooneelapparaten van platen-vertooning en topeng in avzen iets geheel anders zouden zijn dan de toestel van het schimmentheater. Maar bovendien treffen ons, nu wij daar eenmaal oog voor hebben gekregen, in de rolprentvertooning evengoed als in de wijze waarop het maskerspel wordt opgevoerd, allerlei details die den indruk wekken dat wij ons hier in een sfeer bevinden die verwant is aan die waarin het schimmendrama zich oorspronkelijk moet hebben afgespeeld. Ook hier ligt over alles een zeker waas van geheimzinnigheid; de leider van de ceremonie blift ongezien; de voorname rekwisieten dragen zonder uitzondering een uiterst gewijd karakter en mogen niet zoo maar onder ieders bereik komen.

De toestel van de wajang beber is hoogst eenvoudig, en bestaat eigenlijk alleen uit een stel lange papierstrooken waarop, in een reeks tafereelen, de inhoud van een of andere lakon in kleuren is afgebeeld.

¹⁾ Zie Hazeu, Een wajang-beber-voorstelling te Jogjakarta, in Notulen Bat. Gen. XL (1902), p. CLV; V. de Serière, Javasche volksspelen en vermaken, in Tijdschr. v. N. Indië, 1873, II, p. 8, 17.

Elke prent is aan de beide smalle einden bevestigd op een dunne houten pen, die aan weerskanten boven en onder het papier uitsteekt. Op een van deze stokies wordt de prent, zoolang ze niet vertoond wordt, opgerold, en bij elkaar worden de platen bewaard in een langwerpige, smalle houten kist. Deze laatste vervult echter ook een functie bij de vertooning. Ze wordt dan met een der lange zijden, waarop als eenige versiering wel een ruw-ingesneden Kala-kop is aangebracht, naar de toeschouwers gekeerd; de andere kant, die naar den vertooner toe gewend is, is onversierd, en hier zijn, op ongeveer 70 cM, van elkaar, twee paren houten kokertjes aangebracht, waarin de dunne houten pennen, die aan de platen bevestigd zijn, worden vastgestoken in dier voege dat de prent, tijdens het verbaal van den dalang en ter illustratie daarvan, van de ééne op de andere pen kan worden gerold. Een op die wijze uitgespannen plaat noemt men këlir, zooals het scherm bij het schimmenspel. Van een verschillende plaatsing der mannelijke en vrouwelijke toeschouwers blijkt hier niets; zoowel uit de beschrijving van Hazeu als uit die van Kern moet men opmaken, dat de beide seksen dooreen zitten, en wel altijd tegenover den dalang, aan de zijde waar ook de Kala-kop op de kist zichtbaar is. Maar dat hier toch een handeling met zéér heilige voorwerpen verricht wordt, zóó gewijd dat het min of meer een sacrilegium schijnt dat deze, zorgvuldig in doeken bewaarde, platen aan profane blikken worden getoond, springt in het oog. De vertooner neemt allerlei voorzorgen vóór hij met zijn eigenlijk werk begint: hij brengt een offer, en prevelt gebeden; en telkens wanneer hij een nieuwe plaat zal gaan opstellen, besmeert hij eerst de uiteinden der pennen met boreh. Trouwens, niet alleen de prenten, maar het geheele apparaat is heilig; het is erfelijk bezit in de familie van den dalang (die het uitsluitend en, naar wij mogen aannemen, onvervreemdbaar recht heeft om er mee te werken), en is daar niet alleen poesaka, maar bepaald pepoenden1). Iederen malem Djoemoengah wordt wierook gebrand bij de kist, die op een vaste plaats in des dalang's huis bewaard wordt. Het vuile stof, dat zich op den duur onder in de kist verzamelt, mag niet zoo maar verwijderd worden, maar moet bij bepaalde gelegenheden op ceremonieele wijze in de rivier worden gestort. En vooral teekenend voor de sfeer waarin de vertooning moet worden gezien, is de angstvallige zorg waarmee de dalang zich gedurende den geheelen duur van de voorstelling aan de blikken der

¹⁾ Hazeu, Een wajang-beber-voorstelling, p. CLXII.

toeschouwers onttrekt. De gedachte dringt zich op dat, precies als bij het schimmenspel, de plaats waar de vertooner zit, op te vatten is als een afgesloten ruimte waar hij in het verborgen, ongezien, belangrijke handelingen verricht. Voor dit gewichtige werk moet hij op een vaste wijze getooid zijn, maar ook dit kostuum is geheim. Eerst wanneer de eerste plaat is uitgespannen, en de eigenaar van het toestel daarachter verscholen zit, wordt hij wat hij waarlijk is: officiant in den ritus, en hij ontbloot zijn bovenlijf; na afloop der voorstelling komt hij pas weer voor den dag, wanneer hij zijn baadje weer aan heeft 1). Hiervoor is het ook dat aan de kist het boven vermelde dubbele stel kokertjes is aangebracht; de dalang kan dan altijd een nieuwe plaat opstellen, vóór hij de vorige, waarvan de vertooning ten einde is gebracht, wegneemt. Het wordt uitdrukkelijk gezegd dat hierdoor vermeden moet worden dat het gezicht van den dalang te zien komt 2).

Over de wijze waarop het maskerspel wordt opgevoerd hebben wij. zooals boven reeds werd opgemerkt, slechts spaarzame gegevens, die daarbij op gewichtige punten nog onduidelijk of met elkaar in tegenspraak zijn; bovendien dienen wij dan nog rekening te houden met de waarschijnlijkheid, dat de topeng, zooals wij die kennen, een sterken invloed van het schimmenspel heeft ondergaan. -- Wat de scène van het maskerspel betreft, moeten wij aannenen dat die, althans tegenwoordig, geheel open is, en dat er geen enkele afscheiding bestaat tusschen spelers en toeschouwers³). Het blijft echter min of meer de vraag of dit altijd zoo is geweest. De Serière, die misschien wel de meest gedetailleerde beschrijving van het maskerspel-tooneel gaf, zegt het volgende: "De toppeng dalang geeft zijn voor-..stellingen in de pendoppo, een soort van open zaal vóór of "achter de woonhuizen staande of, als die ter bestemde plaatse niet ..beschikbaar zijn. — zooals in de Soenda-landen, waar de pendoppo "bij de volkswoningen zelden wordt gevonden, veelal het geval is, —

¹⁾ R. A. Kern, De wajany-beher van Patjitan; in Tijdschr. Bat. Gen. LI (1909), p. 342.

²⁾ Hazeu, ibidem, p. CLVII; Kern, l.c.

³⁾ V. de Serière (l.c., p. 17) schrijft: "De voorstellingen worden, evenals alle feesten op Java, in het openbaar gegeven". — Th. Karsten merkt over de gewone scène van de topeng (n.l. de pëndapa) het volgende op: "De volgende eigenschappen lijken ons van de pëndopo als schouwburg de meest typiese: in de eerste en voornaamste plaats het ongescheiden zijn van speelruimte en toeschouwersruimte, wat omniddelik samengaat met het niet-afsluitbaar zijn van het toneel, zelfs tijdelik niet, zomede met de zichtbaarheid van het spel van alle zijden". (Van pendopo naar volksschouwburg; in Djava I, 1921, p. 23),

"dan in opzettelijk daarvoor opgerichte loodsen van min of meer "kostbare bamboe gebouwd en gedekt met atap of allang-allang. "geplaatst op het erf van de feestvierenden, onder het lommer van .immer met een groote verscheidenheid van groen, bloesems en vruch-"ten prijkend geboomte. De dag vóór den aanvang van de kriahan, ..het feest, wordt het gebouw versierd met janoer, onontloken of "nog geele palmbladen bij wijze van guirlandes en bogen met franjes ..van 't zelfde blad; -- de met bladen, sits of lijnwaad bekleede astijlen getooid met geheele tandoen, trossen, pisang en eenige "klappernoten en bloesems, terwijl rondom de gesamentlijke stijlen "van het geheele gebouw de traditioneele kassangs, een soort van ..inlandsche draperiën of gordijnen, die, vooral als ze niet te oud zijn, levendige roode kleuren met breede donker blauwe met geel "of wit vermengde streepen, — in den trant der tegenwoordig nogal "in smaak zijnde dwarsgestreepte meubelgordijnen - vertoonen, bij "wijze van behangsel worden gespannen en zóó aan de bovenzijde "onder het dak worden vastgebonden, dat zij kunnen worden opge-"nomen en neergelaten nuar vereischten"). De kassangs worden slechts "bij feestelijkheden of plechtigheden voor den dag gebracht en bij "uitsluiting gebruikt om de betrokken gebouwen of vertrekken te .drapeeren. Soenda- of Javasche festiviteiten zonder kassang en "janoer, zijn even groote onmogelijkheden als illuminatiën zonder "licht" 2). — Jammer genoeg vermeldt de auteur niet wat nu eigenlijk de vereischten zijn die, tijdens de vertooning, het ophalen en neerlaten van deze draperieën regelen; maar, vooral wanneer men in aanmerking neemt, dat blijkbaar in de Serière's tijd het aanbrengen van deze ouderwetsche Javaansche doeken als iets bij een topengvoorstelling onmisbaars werd beschouwd, dan krijgt men toch den indruk dat de vertooning (of misschien sommige gedeelten daarvan) niet zoo absoluut "openbaar" was als men bij oppervlakkige beschouwing zou denken. Zekerheid hierover hebben wij intusschen niet. Wat wel zeker schijnt, is dat er geen onderscheid gemaakt wordt bij de plaatsing der toeschouwers; mannen en vrouwen zitten dooreen³). Hiertegenover is het dan echter weer niet zonder beteekenis dat er toch een zeker verband schijnt te bestaan tusschen de mannelijke sekse en de topeng, in zooverre n.l. dat de acteurs uitsluitend mannen zijn. Weliswaar zijn ook hierover de mededeelingen weer niet eensluidend.

¹⁾ Cursiveering van mij.

²⁾ De Serière, l.c.

³⁾ De Serière, l.c., p. 20; Serrurier, o.c. p. 256.

maar men voelt toch duidelijk dat het optreden van vrouwen hier een afwijking is 1). Voorts blijft ook hier de dalang, die het verhaal voordraagt en de geheele vertooning leidt, een geheimzinnig wezen; hij zit achter een schutsel verborgen²). Maar vooral is het van belang op te merken dat ook bij de topeng-vertooning iets als schroom aan den dag komt om de voornaamste rekwisieten van het spel -- de maskers — onverhuld aan de toeschouwers te toonen; het is of deze voorwerpen, waardoor de acteurs eerst verheven worden tot wat zij moeten voorstellen, eigenlijk ongezien dienen te blijven, en of er een zekere weerstand moet worden overwonnen om dat voorschrift te overtreden. In de schatting van spelers en toeschouwers zijn de maskers dan ook geen gewone, ziellooze voorwerpen; soms kent men er bovennatuurlijke eigenschappen aan toe, die publiek en acteurs inspireeren. Met eenige andere dingen bewaart men ze zorgvuldig in een kist, en ook bij de opvoering houdt men ze angstvallig zoo lang mogelijk weg. "Elk voornaam masker is zorgvuldig gewikkeld in een "wit doekje en blijft voor de oogen der toeschouwers verborgen totdat ..de acteur, al tandakkende, het voor zijn aangezicht heeft geplaatst "en dan met een zekeren zwier het bekleedsel in de kottak slingert".").

Overziet men het hier meegedeelde, dan zal niet worden ontkend dat de waarschijnlijkheid van een wesenlijke overeenkomst (ook in de wijzen van vertooning) van schimmenspel, wajang beber en topeng niet gering is. Er zijn goede gronden om aan te nemen dat alle hoofdvormen van het Javaansche tooneel tot één type behooren. Voor zooveel de platenvertooning betreft, voelt men zich thans zelfs geneigd nog wat verder te gaan. Het kan bijna niet anders of tusschen wajang koelit en wajang beber bestaat een genetisch verband in engeren zin; en neemt men dit eenmaal aan, dan is het om allerlei redenen, die hier niet nader behoeven te worden ontvouwd, zoo goed

¹⁾ In een journaal van de hand van iemand die den geuverneur-generaal De Eerens op diens inspectie-reis over Java in 1838 vergezelde, wordt alleen van mannen gesproken (zie Tijdschr. v. N. Indie, 1859, I, p. 471); en ook Oetoyo (l.c. 404) deelt mee, dat de vrouwenrollen door jongens worden gespeeld. Volgens Hazeu (Bijdrage, p. 57) komt het een enkele maal wel voor, dat ook vrouwen optreden; en uit de beschrijving van De Seriere zou men opmaken, dat dit regelmatig het geval was. In het programma voor het congres van het Java-Instituut van 1926 wordt gezegd (p. 20): "De Jogja'sche traditie duldt nog steeds geen vrouwen op het tooneel, in tegenstelling tot de Soerakarta'sche, die dit juist gaarne ziet".

²⁾ Octoyo, l.c., p. 404. -- Poensen en De Serière vermelden niet, dat de dalang verborgen is.

³⁾ De Serière, l.c. p. 15.

als zeker, dat deze samenhang anders is dan Rouffaer zich dien gedacht heeft, en dat de platenvertooning ontstaan moet zijn na en uit het schimmenspel. Toch blijft het altijd nog ietwat voorbarig om een definitief oordeel uit te spreken; en nog veel meer is dit het geval, wanneer het er om gaat om de plaats van de topeng in het geheele verband van het Javaansche tooneel scherp aan te wijzen. In de gegevens waarmee wij hier moeten werken, zitten, zooals wij zagen, tal van onzekere elementen; wij missen om zoo te zeggen nog het juiste criterium waarnaar de relaties feilloos kunnen worden vastgesteld.

Het komt mij bij dezen stand van zaken niet ondienstig voor om, nadat wij zoo uitvoerig gewezen hebben op allerlei waarin schimmenspel, topeng en wajang beber met elkaar overeenstemmen, ook eens de aandacht te vragen voor een enkel, uiterst merkwaardig stuk uit het wajang-apparaat, dat niet bij alle vormen van het Javaansche theater wordt aangetroffen, en ten opzichte waarvan deze dus van elkaar afwijken. Ik heb hier het oog op de aan ieder bekende ka jon of goenoengan. Deze figuur is, zij het ook niet altijd in volmaakt denzelfden vorm, blijkbaar een onmisbaar rekwisiet bij wajang koelit, poppenspel en platenvertooning, d.w.z. bij al die tooneelsoorten, tusschen welke wij reeds om andere redenen een nauw verband voor hoogst waarschijnlijk moesten houden; maar bij de topeng ontbreekt zij ten eenenmale. En dit feit is te meer opvallend, daar de topeng toch in zooveel opzichten met het schimmenspel parallel gaat en zelfs vermoedelijk tal van andere dingen daaruit heeft overgenomen. De kans dat wij hier met een belangrijke afwijking te maken hebben, is dus niet gering. Wij dienen onszelf de vraag te stellen of aan deze afwezigheid, in de maskervertooning, van de kajon of van iets dat daarop lijkt, wellicht ook diepere beteekenis moet worden gehecht, en of er misschien reden is om bij onze pogingen om de onderlinge verhouding der wajangsoorten vast te stellen, ook hierop te letten.

Een afdoende beantwoording van deze vraag onderstelt — dit is zonder meer duidelijk — een helder inzicht in de beteekenis van de kajon, met al haar details van wonderlijken vorm en ingewikkelde decoratie; en hoewel het wetenschappelijk onderzoek zich reeds meermalen, en in verschillend verband, met de kajon heeft bezig gehouden, komt het mij voor dat het juiste standpunt voor de beoordeeling van deze figuur nog altijd niet gevonden is. De meeningen die in de laatste decenniën over den oorsprong van deze voorstelling van een "bosch" of "gebergte" zijn verkondigd, zijn weliswaar in hoofdzaak

eensluidend, maar, strikt genomen, is in de uiteenzettingen, die ik hier op het oog heb, het hoofdprobleem niet zoozeer opgelost als wel verplaatst. Een voorname moeilijkheid blijft altijd nog liggen in het feit dat men bij de kajon, zooals die in het Javaansche tooneel wordt gebezigd, niet kan spreken van één vaststaanden vorm. Er zijn duidelijk eenige typen te onderscheiden, die wel klaarblijkelijk met elkaar verwant zijn, maar toch ook zoo groote afwijkingen laten zien, dat een verklaring die voor de ééne soort min of meer past, voor de andere allicht niet geheel toereikend zal worden geacht. Hierbij komt dan nog dat een soortgelijke onzekerheid opvalt, wanneer men let op het gebruik dat van de figuur wordt gemaakt; ook in dit opzicht bestaat, naar wij voor het oogenblik moeten aannemen, geen volkomen eenheid, en wij weten volstrekt niet, in welke wajangsoort wij de oorspronkelijke functie het best kunnen zien uitkomen.

Terstond al bij het schimmenspel vallen twee typen te onderscheiden, waarvan het eene kenmerkend is voor de Javaansche en het andere voor de Balineesche wajang 1). De Javaansche kajon heeft men, wat den vorm betreft, wel vergeleken met een volkomen symmetrisch, naar boven toe spits uitloopend boomblad; ietwat nauwkeuriger is het te spreken van een grooten gelijkbeenigen driehoek, welks opstaande zijden, niet heel ver boven de basis, geleidelijk vrij sterk naar binnen buigen, om vervolgens, naar de basis toe, weer een weinig uit te wijken. De achterkant — d. w. z. de naar den vertooner toe gekeerde zijde 2) -- is effen rood gekleurd; de voorzijde is door een zeer fijne uitbeiteling en door middel van een beschildering met goud en allerlei kleuren versierd met een zouderling, ingewikkeld, maar alweer zuiver symmetrisch opgebouwd ornament, waarvan het meest sprekende onderdeel een zware boom is, die precies midden in de figuur geplant staat. Het onderste stuk van den boomstam is aan het oog onttrokken door een gebouwtje dat den indruk maakt een met deuren gesloten poort te zijn, die met houten dakpannen is gedekt; aan beide zijden van deze poort houdt een schrikwekkende reus met getrokken zwaard de wacht. Op de hoogte van het dak zijn twee garoeda's afgebeeld met uitgespreide vleugels en met de opengesperde bekken naar elkaar toegekeerd. Boven het poortgebouw wordt dan de zooeven vermelde breedvertakte boom zichtbaar, die met een

¹⁾ Zie hierachter plaat I; en de afbeeldingen bij Kats, o.c., op de plaat tegenover p. 24. — Van elk type kan men trouwens weer verschillende nuanees onderscheiden.

²⁾ Kats, oc, p. 25.

weelde van bladeren en bloesems verder de heele rest van de kajon tot aan de randen toe vult, en waarin zich allerlei dieren — apen. vogels, insecten, enz. — ophouden. Om den stam slingert zich een slang; en vlak boven het garoeda-paar staan weer twee dieren, een wilde stier en een tijger, die naar het schijnt gereed zijn om elkaar te gaan bevechten. Weer een weinig hooger, waar de onderste zware takken van den boom uitspruiten — maar zonder eenig aannemelijk verband met dien boom -, is een sierstuk aangebracht waarin duidelijk een sterk gestileerde monsterkop te herkennen is, met één oog, opengesperden bek en ver uitgestoken tong. - De figuur die in de wajang van Bali als goenoengan gebruikt wordt, heeft, zooals men kan zien op de plaat in het boek van Kats, waarnaar zooeven verwezen werd, een eenigszins anderen vorm, en ook de teekening die er op is aangebracht, wijkt in details van de vorige af. Van de basis af wordt deze kajon naar boven toe regelmatig breeder, en zij loopt ten slotte niet toe in een spitse punt, maar in een ronden boog. Ook hier is weer een zware boom afgebeeld, die met zijn breede, weelderige kroon de heele ruimte vult; hij rust op twee draken, wier dooreengestrengelde lichamen tevens een sterk gestileerden Kalakop helpen vormen. Vlak daarboven, aan weerskanten van den voet van den boom, staan weer twee dieren - hier een stier en een leeuw — in aanvallende houding tegenover elkaar; en heelemaal in den top van den boom ontwaart men nog een garoeda, die de vleugels uitgespreid houdt. - De wajang goleq schijnt als kajon een figuur te gebruiken van denzelfden vorm als bij het schimmenspel¹), maar in de wajang këroetjil is ze weer anders, n.l. niets dan een afbeelding van den garoeda-vogel met wijd uitgespreide staart en vleugels²).

Bij al de tot hiertoe genoemde wajangsoorten wordt, zooals men weet, de goenoengan gebezigd om, wanneer dit noodig is, de scène af te sluiten, op de wijze zooals dit op het Europeesche tooneel met het gordijn geschiedt. Vóór de vertooning van het drama zal beginnen, heeft de dalang de kajon in den pisangstam gestoken, midden achter het scherm; dit geldt als een aanduiding dat er nog niets van het spel te zien is. Wanneer de voorstelling dan zal beginnen, trekt de vertooner de kajon uit den balk, schudt ze eenige malen heen en weer, zoodat zij een fantastisch vergroot beeld op het scherm werpt, en plaatst haar dan aan zijn rechterhand. Dan eerst verschijnen de wajangs op het deel van de kělir dat als scène dienst doet, en de

¹⁾ Serrurier, o.c., p. 245.

²⁾ Poensen, in Med. Ned. Zend. gen. XVI, p. 70.

handeling begint. Is een tafereel afgeloopen, zoodat er een pauze in de vertooning ontstaat, dan wordt de kajon weer geplaatst; hetzelfde geschiedt aan het eind van het stuk: het gordijn valt dan voorgoed 1).

Hazeu is de eerste geweest die (in zijn beschrijving van de door hem in Jogja bijgewoonde wajang beber-voorstelling) er de aandacht op heeft gevestigd dat de kajon naar alle waarschijnlijkheid ook in de platen-vertooning aanwezig is, zij het dan ook niet als een afzonderlijk door den dalang te hanteeren stuk. Op de platen die achtereenvolgens voor hem werden afgerold, bemerkte hij hier en daar figuren, die hem deden denken aan het in de wajang poerwa gebezigde driehoekige schermpje, en uit de wijze waarop zij over de platen verdeeld waren, maakte hij op dat de hier door deze figuren vervulde functie wel dezelfde zou zijn als die van de schimmenspel-goenoengan. d.w.z. dat zij zouden dienen om verschillende tafereelen van elkaar te scheiden. Vooral van dit laatste was hij echter niet geheel zeker: de loop van het vertoonde drama werd hem n.l. nit de afbeeldingen niet geheel duidelijk, en ook de dalang zelf bleek slechts verwarde voorstellingen te bezitten over het verband tusschen het door hem voorgedragen verhaal en de platen2). Kern heeft zich in zijn opstel over de wajang beber van Patjitan niet scherp uitgesproken over de beteekenis van de ook daar door hem op de platen opgemerkte kajon-achtige figuren, maar uit de wijze waarop hij zich uitdrukt krijgt men den indruk, dat z.i. de teekenaar in ieder geval daarmee moeilijk alleen de bedoeling kan hebben gehad om rustpunten in het verhaal aan te geven. Hij schrijft: "Waar de ruimte 't toeliet 3). "zijn tusschen de menschenfiguren omhoogstekende driehoeken ge-..teekend in den vorm van toempals der kapala eener saroeng. Zij "dragen dikwijls een in twee symmetrische helften verdeeld bladerdak, "dat tot den bovenkant der plaat reikt. In die boomen zijn vogels "afgebeeld. Bij den overgang van driehoek tot kroon zijn rozetten "geteekend; op nog meer plaatsen zijn die aangebracht"4). Een nauwkeurige beschouwing van een stel van zes fraaie wajang beberplaten, dat zich in 's-Rijks Ethnographisch Museum bevindt "), gaf mij volledige zekerheid dat Hazen goed had gezien, toen hij op de

¹⁾ Oetoyo, I.c., p. 379.

²⁾ Hazeu, Een wajang-beber-voorstelling, p. CLIX.

³⁾ Cursiveering van mij.

⁴⁾ Tijdschr. Bat. Gen. LI (1909), p. 344. — De bijgevoegde afbeeldingen zijn helaas onduidelijk.

⁵) Serie 360, Nos. 5254-5259.

voor hem vertoonde rolprenten de kajon meende te herkennen: op de Leidsche platen komen tal van langgerekte driehoekige figuren voor, die als zoodanig reeds den indruk maken eenigszins schematische voorstellingen te zijn van kajons, en van verscheidene is dat geheel zeker, want deze driehoeken vertoonen bovendien, in volmaakte overeenstemming met de .. Javaansche" goenoengan, een poortgebouw met gesloten deuren, te weerszijden waarvan uitgespreide garoeda-vleugels uitsteken. Maar tevens valt het op dat, althans hier, deze figuren onmogelijk uitsluitend kunnen dienen om verschillende tafereelen van elkaar te scheiden. Heeft men er eenmaal oog voor gekregen, dan ziet men op deze platen de kajon of afzonderlijke details daarvan letterlijk overal; het beste teekent men den toestand door te zeggen dat de acteerende figuren hier verschijnen tegen een achtergrond van kajons of van voorstellingen die daarmee in nauw verband staan. De geheele ruimte is er vol van. Hier ziet men een, op een pendapa gelijkend, bouwwerk met een dak van sirappen, zooals op de Javaansche schimmenspel-kajon; daar staat plotseling een groote, breedvertakte boom, vol bloesens en vruchten; elders weer verschijnen de bekende. gestileerde Kala-kop en de Garoeda in zijn vlucht, met allerlei dieren. vliegende vogels, bladguirlandes en bloemfestoenen er om heen. Heele vakken zijn gevuld met golvende lijnen die den indruk maken bergen te moeten voorstellen, maar waarin ook weer boomen en bloemen, viervoetige dieren, vogels en insecten geteekend zijn; ook hier steken aan weerskanten de vlerken van den Garoeda-vogel uit.

Wat beteekent nu deze kajon, met haar wonderlijke versiering, waarin allerlei heterogene voorstellingen in een klein bestek bijeengedrongen zijn? En waarin ligt de grond voor het gebruik dat men in de wajang van deze figuur maakt?

De eerste van wien wij weten dat hij zich deze vraag gesteld heeft — Serrurier, in zijn "Wajang poerwa" — is blijkbaar daarover met zichzelf niet tot klaarheid gekomen. Op p. 185 van zijn boek maakt hij het zich heel gemakkelijk, en geeft hij als zijn meening te kennen, dat de eenige functie van de figuur hierin bestaat, dat ze het middelpunt van actie aangeeft; juist doordat de meest verschillende zaken er op zijn afgebeeld, kan de kajon z.i. als aanduiding van ieder décor dienen, en is ze geschikt om "het afgetrokken begrip van plaats, de plaats bij uitnemendheid" voor te stellen 1). Maar wanneer hij

¹⁾ Ook het Turksche schimmenspel kent figuren als de kajon, die vóór het begin van de vertooning midden achter het scherm worden geplaatst (de zoogenaamde "gösterme"). Georg Jacob (o.c., p. 111, noot 5) heeft hiervoor

later 1) samenhang van de Javaansche wajang met de verschillende theaters van Achter-Indië aannemelijk zoekt te maken en daarbij ook de kajon weer ter sprake brengt, krijgt men uit zijn woorden den indruk, dat ook voor hem het probleem van de beteekenis dezer figuur wel wat dieper lag. Hij wijst er op dat bij vertooningen in Birma (zoowel door levende acteurs als met marionetten) de scène een kringvormige ruimte is, waar in het midden een boomtak of pisangblad in den grond wordt gestoken; en hij meent dat hierin een duidelijke trek van overeenkomst met de goenoengan ligt. Tot een dieper onderzoek in deze richting is Serrurier echter niet gekomen.

De wetenschappelijke bestudeering van de kajou en van de daarmee samenhangende vraagstukken is ingezet door Brandes, en het waren de reliefs aan eenige Oost-Javaansche tempels die hem daartoe brachten. Hazeu had er, in zijn al meermalen geciteerde beschrijving van de wajang beber, reeds op gewezen dat de op de rolprenten voorkomende figuren, die in hem de gedachte opriepen aan de goenoengan van het schimmentooneel, tevens herinnerden aan die, welke "men ..wel op de reliefs van tjandi's aantreft, eveneens als afscheiding ".tusschen de verschillende tafreelen. b.v. aan de Tjandi Toempang". In zijn monographie over deze tjandi brengt nu ook Brandes de eigenaardige arabesk-stukken in den vorm van driehoeken, waarvan de bases rusten op de onderlijst der relief-tableaux, in verband met de goenoengan; hij rekent het voorkomen van deze figuren tot de merkwaardige Javaansche trekken van deze reliefs, en hij acht het voorts niet twijfelachtig, dat men in vele gevallen met de plaatsing ervan een pauze in het verhaal heeft willen aanduiden. Dat dit laatste altijd het geval is, durft Brandes nog niet te verzekeren. Wat in het algemeen de beteekenis van de figuur betreft, die volgt, naar zijn · meening, vanzelf uit de namen kajon, goenoengan, "Het eene

een niet minder gemakkelijke verklaring bij de hand, en meent dat deze dienen om het wachtende publiek bezig te houden. Ik vermeld dit alleen omdat Goslings zich daarbij grootendeels aansloot voor wat de Javaansche kajon betreft. "Oorspronkelijk zal men, naar het ons wil voorkomen, op het anders "lang wit blijvende scherm slechts een rustpunt voor het oog hebben willen "aanbrengen; bij de verdere vormgeving van het voorwerp heeft dan de fantasie "vrij spel gekregen, doch schijnen in de uitbeelding der Javaansche goenoengan"iiguren ook allerlei symbolische voorstellingen tot uiting te zijn gebracht". (Het ontstaan van de Javaansche wajang; in De Indische Gids, 1926, p. 7 van den overdruk).

¹⁾ O.c. p. 276 vlg.

²⁾ L.c. p. CLIX, noot 2.

"beteekent geboomte, het andere gebergte. Men ziet dus een oogenblik ...het bosch" of ..het gebergte" alleen; zonder personen, die straks "weer handelend zullen optreden. Het gebruik juist van deze beide "uitdrukkingen, kajon en goenoengan, zou op zichzelf reeds voldoen, om iemand te doen begrijpen, dat voor verreweg het meeren-..deel de episoden der Javaansche verhalen in de open lucht spelen" 1). Later, in de na zijn dood uitgegeven verhandeling over "De Wolkentooneelen van Panataran"2) heeft Brandes uitvoeriger zijn in den tusschentijd gegroeid en verdiept inzicht uiteengezet. Hij handhaaft ook hier de vroeger door hem aanvaarde wezensgelijkheid van de. bij de Javaansche wajangvertoouingen gebruikte, driehoekige kajon met het driehoekige sierstuk, zooals dit aan Tjandi Toempang voorkomt; maar bovendien kenschetst hij dit verband nu nader door het in hooge mate waarschijnlijk te noemen, dat de wajang-kajon te beschouwen is als een ontwikkelingsvorm van het op de tempelreliefs voorkomende driehoekige arabesk-ornament"). En wat dit laatste sierstuk zelf betreft, hierin moet volgens Brandes een door steeds intensiever stileering ontstane vervorming gezien worden van den met kostbaarheden en schatten beladen en omringden kalpadruma. den "hemelboom" of "wenschboom", zooals die aan allerlei Javaansche tempels in tal van vormen voorkomt als een aanduiding dat het tooneel der daar afgebeelde tafereelen te zoeken is in het godenverblijf. Brandes wijst er op dat reeds aan Baraboedoer en andere Midden-Javaansche tempels deze hemelboomen, hoeveel variatie de beeldhouwers er ook in hebben weten te brengen, zich kenmerken door iets "schablon"-achtigs; vergeleken met andere figuren op dezelfde reliefs, hebben zij iets stijfs en verstards, en in Oost-Java is dat geleidelijk, maar voortdurend, sterker geworden. Volgens de meening waartoe Brandes ten slotte gekomen is, zou dus de goenoengan niet maar in het algemeen een aanduiding zijn dat de Javaansche verhalen, waar het hier steeds om gaat, in de open lucht spelen, maar speciaal dat zij voor het meerendeel den toeschouwer verplaatsen naar den hemel, naar den tuin der onsterfelijke goden.

Enkele jaren geleden is, ongeveer gelijktijdig, door twee onderzoekers, Aichele en Stutterheim, een poging gedaan om tot een nog

¹⁾ J. L. A. Brandes, Beschrijving van de ruïne bij de desa Toempang, genaamd Tjandi Djago, in de residentie Pasoeroean (1904), p. 42. — Cursiveering van den schrijver.

²⁾ Beschrijving van Tjandi Singasari; en de Wolkentooneelen van Panataran (1909).

³⁾ Wolkentooneelen, p. 50*.

wat scherper omlijnd begrip van de beteekenis van de kajon-figuur te komen; en onafhankelijk van elkaar en langs verschillende wegen bereikten zij daarbij vrijwel gelijke uitkomsten. Beiden aanvaarden zonder voorbehoud Brandes' opvatting dat in de goenoengan een afbeelding van den hemelboom, ruimer genomen: van den hemelberg, den Mahameroe, te zien is; maar zij meenen er nu aan te mogen toevoegen, dat uit allerlei op de kajon afgebeelde details moet worden afgeleid dat de figuur tevens een duidelijk solair karakter draagt. Aichele 1) merkt op dat reeds in de Weda's de zon als een adclaar wordt voorgesteld; en hij vestigt verder de aandacht op een, uit de 18de eeuw dateerende. Indische teekening van den wereldberg Meru. met op den top het godenparadijs; hier is de zonnegod afgebeeld, rijdend op een leeuw, en twee andere dieren op deze teekening, waarvan het eene zeker een leeuw is, doen hem denken aan de beide dieren die aan weerszijden van den Javaansehen goenoengan-boom staan. Maar vooral is Aichele's betoog er op gericht om aannemelijk te maken, dat de kajon-figuur in wezen identiek is met den "paradijsboom", zooals die in Westersche middeleeuwsche gedichten telkens beschreven wordt, en met de uit de oude Egyptische en Voor-Aziatische beschavingen bekende afbeeldingen van den "levensboom"; en hij citeert dan autoriteiten, volgens wier meening ook de laatstgenoemde voorstellingen in nauw verband staan met de zon. - Voor Stutterheim — wiens uiteenzettingen²) zieh er overigens slecht toe leenen om in korte woorden te worden samengevat - staat het vast dat de kajon den Meroe voorstelt, den berg der goden met den daarop groeienden hemelboom; den grooten, sterk gestileerden Kalakop die, ter plaatse waar de kroon begint, op de figuur is aangebracht. noemt hij (zonder ons echter veel mee te deelen van de gronden waarop dit oordeel berust) ..een zonne-symbool bij uitnemendheid" 3); en in de beide dieren die, iets meer naar onderen, in dreigende houding tegenover elkaar staan, ziet hij de Indische Açwin's. Voorstellingen van den Zonnegod, geflankeerd door de beide Açwin's, komen, naar Stutterheim verzekert, ook in Voor-Indië voor, en hij aarzelt daarom niet in de beide dieren aan weerskanten van den goenoenganboom een "vast meroe-motief te veronderstellen en wel dat van het

¹⁾ W. Aichele, Altjavanische Beiträge zur Geschichte des Wunschbaumes; in Festschrift Meinhof (1927), p. 461—476 — Een Nederlandsche vertaling hiervan vindt men in Djava VIII (1928), p. 28 ylg.

²⁾ W. F. Stutterheim, Oost-Java on de hemelberg; in Djava VI (1926). p 333—349.

³) L.c., p. 339.

"aan den Meroe, den Mahāmeroe, den hemelberg zich bevindende en "bewegende hemelvuur" 1). Willen wij nu de kajon in haar verdere details begrijpen, dan moeten wij met Stutterheim inzien dat aan den Javaanschen tempelbouw altijd de meroe-gedachte ten grondslag ligt. Elke tempel is een repliek van den godenberg, waarheen op gezette tijden de Godheid afdaalt van zijn werkelijken zetel op den werkelijken Meroe, om in contact te komen met zijn onderdanen, in de eerste plaats met den Vorst. De op de kajon afgebeelde tempelpoort ..is dan niet anders dan de (gesloten) ingang tot den hemelberg, tot "den hemelboom (den boom der kennis), en als zoodanig mag de "doorgang door deze, door daemonen bewaakte poort, de initiatie heeten tot het hoogere, het deelhebben aan 's werelds gang" 2). Ook de gesloten poort is dus een "meroe-symbool"; en hetzelfde tracht de schrijver dan, in gelijken trant, van andere onderdeelen van het op de kajon afgebeelde aannemelijk te maken. Zoo heet deze poort slechts in schijn gedekt met een dak van sirappen; in werkelijkheid zouden deze houten dakpannen golvend water voorstellen, en het geheel is niets anders ..dan de wereldzee. of, naar speciaal Indische opvatting, het meer van den Indischen Meroe Kailāça". In den garoeda met zijn uitgespreide vleugels ziet Stutterheim, evenals Aichele, een aanduiding van de zon; hij is de zonnevogel, de gevleugelde zonneschijf 3).

Uit een rustige overweging van alles wat achtereenvolgens tot verklaring van de kajon-figuur in het midden is gebracht en hier kortelijk werd geresumeerd, houdt men niet den indruk over dat een definitieve oplossing reeds is bereikt. Niet alleen bleven in deze beschouwingen tal van punten van misschien ondergeschikt belang geheel onaangeroerd, maar ook van de hoofdzaak - de beteekenis en de oorsprong van de figuur in het algemeen -- kan men niet zeggen dat zij ons volkomen helder is geworden. Wat de zonsymboliek betreft, die volgens de jongste onderzoekers in de kajon tot uiting zou komen, ongetwijfeld doen wij het beste deze gedachte voorloopig bij onze beoordeeling niet te zwaar te laten wegen. Ik wil hiermee niet zeggen dat het onwaarschijnlijk is dat te eeniger tijd. bij voortgezet onderzoek, iets aan den dag zon kunnen komen van een nauwer verband van de Javaansche goenoengan of van den Indischen hemelboom met de zon, maar aan de tot nu toe hierop gerichte uiteenzettingen kan m.i. geen groote waarde worden toege-

¹⁾ L.c., p. 340.

²⁾ Ibidem, p. 345.

³⁾ Ibidem, p. 346.

kend. Wie ze in extenso leest, zal er — en in sterke mate — al het onbeheerschte, vaag-omlijnde, nooit-volkomen-overtuigende in vinden, dat elk betoog kenmerkt, dat primitieve verschijnselen op zuiver natuurmythologische wijze wil verklaren, zonder dat de auteur zich te voren heeft vergewist van het kosmologisch systeem van het volk of van de volken, waar hij die verschijnselen aantrof. - Dat er cen zekere mate van identiteit bestaat van de schimmenspel-kajon met de strak-gestileerde boompjes en de driehoekige arabeskstukken der Oost-Javaansche tempelreliefs, mogen wij wel voor zeker houden; en, na de uiteenzettingen van Brandes en na wat Aichele en Stutterheim daar nog aan hebben toegevoegd, kan het eveneens moeilijk worden betwijfeld dat er eenig verband moet worden aangenomen tusschen al deze figuren en de voorstellingen van den Indischen "wenschboom", die in grooten getale aan de Midden-Javaansche monumenten voorkomen. Maar men kan niet zeggen dat hiermee nu het probleem van de kajon opgelost is in dezen zin, dat dit stuk nu voor ons geen geheimen nieer zou hebben. Verre van daar. Daarvoor is vooreerst ons begrip van de gedachten, die de Indiers en de bouwers der Hindoe-Javaansche tempels verbonden met hunnen, rijkelijk met allerlei kostbaarheden behangen, "hemelboom" veel te vaag; en anderzijds blijft er toch ook nog een wijde kloof gapen tusschen dezen "hemelboom", zooals hij bijv, aan Baraboedoer is afgebeeld, en de kajon. Een hemelboom van Baraboedoer is, in den specialen zin die voorloopig aan het woord gehecht moet blijven, geen kajon, noch in vorm, noch in het gebruik dat ervan wordt gemaakt.

Opvallend is, dat bijna allen die zich tot nu toe met het kajonvraagstuk hebben beziggehouden, slechts een vrij los verband hebben aangenomen van dit stuk met het Javaansche tooneel. Blijkbaar zien zij in de afbeelding van den mythischen wonderboom, die alles voortbrengt wat men maar wenscht, een figuur die bij de wajang misschien niet misplaatst is, maar die toch van veel algemeener beteekenis is en dan ook op veel ruimer schaal, als een symbool van overvloed en mildheid, wordt aangewend 1). Aichele gaat nog verder: hij zegt uitdrukkelijk dat de kajon oorspronkelijk in een geheel andere sfeer thuishoort en eigenlijk ten onrechte een plaats in het schimmenspel heeft gekregen 2). Het valt echter te betwijfelen of deze meening

¹⁾ Over den kalpavrkşa zie men o.a.: Kern, Verspr. Geschr. VII, p. 60; C. Otto Blagden, Kalpavrkşa, in deze Bijdragen, dl. 74 (1918), p. 615 vlg.; J. Ph. Vogel, De giften van Mülavarman, ibidem, dl. 76 (1920), p. 431 vlg. 2) L.c., p. 461.

wel juist is. Men kan de opvatting van een wezenlijke verwantschap van de wajang-kajon met den uit de Indische mythologie bekenden hemelboom volledig aanvaarden, maar men zal het daarnaast een hoogst opmerkelijk feit moeten blijven vinden, dat deze boom eerst in de Oost-Javaansche tempelreliefs zijn, voor de kajon karakteristieken, driehoekigen vorm krijgt, terwijl tegelijkertijd ook de overige, in deze reliefs afgebeelde, figuren die eigenaardige, naar de wajung zweemende, omlijning gaan vertoonen, die weliswaar niet overal even sterk naar voren komt, maar die toch kenmerkend is voor de kunst van Oost-Java. Tusschen deze beide verschijnselen moet verband bestaan; en het komt mij daarom aanbevelenswaardig voor om bij de bestudeering van de kajon niet uitsluitend nadruk te leggen op haar (overigens waarschijnlijke) verwantschap met den Indischen hemelboom, maar ook rekening te houden met het niet te miskennen feit, dat zij een belangrijk, ja misschien wel onmisbaar accessoire is van de wajang.

Houdt men dit laatste in het oog, en bedenkt men daarbij op welke wijze de kajon door den dalang bij de schimmenvertooning gebruikt wordt, dan ligt het voor de hand om te vermoeden dat de wezenlijke functie van de figuur deze is, dat zij aan dat deel van het publiek, dat aan de schimmenzijde van de kčlir verzameld is, duidelijk maakt wat het scherm eigenlijk voorstelt. En is dan verder het tot hiertoe bereikte resultaat van ons onderzoek juist, dan is alleen deze conclusie mogelijk: dat de kajon een verkleinde afbeelding moet zijn van den voorwand van een sacraal mannenhuis. - Nu zijn natuurlijk de mannenhuizen over de geheele wereld lang niet alle aan elkaar gelijk; er bestaan vele vormen; maar wanneer men in aanmerking neemt dat deze primitieve tempels zich van de gewone familiehuizen in de samenlevingen, waarin zij worden aangetroffen, in den regel alleen onderscheiden door hun grootere afmetingen en de zorgvuldiger architectuur, dan zal men er zich niet over verwonderen dat het aantal typen toch vrij beperkt is. Bedenkt men dan verder nog, dat men bij den bouw van een mannenhuis altiid gebonden is aan den eisch van strenge symmetrie¹) - welke uiterlijke symmetrie eenvoudig de weerslag is van de strakke, op

¹⁾ Telkens weer bemerkt men hoezeer de onderzoekers getroffen worden door deze symmetrie en de fraaie proporties der mannenhuizen. J. H. Holmes (o.c., p. 95) zegt ervan: "The fronts of the eravo and ravi were impressively symmetrical in outline..."; zie ook Thurnwald, Die Gemeinde der Bánaro, p. 13: Otto Reche, Der Kaiserin-Augusta-Fluss (1913), p. 147.

de sociale organisatie berustende, tweedeeling van het interieur — dan zal het zeker geen bevreemding meer wekken dat, wat de hoofdzaken betreft, alle mannenhuizen goed met elkaar vergelijkbaar zijn, en dat het zelfs kan voorkomen dat specimina uit ver uiteenliggende, in geen enkel opzicht met elkaar samenhangende gebieden, een sterke overeenkomst vertoonen, tot in bijkomstigheden toe. Legt men nu bijv. naast de (op plaat I afgedrukte) foto van een Javaansche kajon de afbeelding (plaat II¹)) van den voorwand van het sacrale huis van een bevolkingsgroep in de buurt van de Kaiserin-Augusta-rivier (voorm. Duitsch Nieuw-Guinea). dan zal men reeds bij den eersten aanblik worden getroffen door een frappante gelijkenis; en bij nauwkeuriger vergelijking zal het blijken dat, door hetgeen wij weten van het wezen en den oorsprong van het mannenhuis-instituut, de kajon ons thans in haar vorm, in alle details van haar versiering, en in haar naam volkomen duidelijk wordt.

Indien men voor zichzelf het silhouet zou uitknippen van den voorgevel van het op deze foto afgebeelde ceremonieele huis 2), dan zou men een figuur krijgen, die geheel beantwoordt aan de beschrijving van het -- volkomen symmetrische -- kajonblad, zooals wij die hierboven gaven: een gelijkbeenigen driehoek (welks opstaande zijden hier, ten gevolge van de sterke verlenging van den middenhoofdpaal van het huis, eenige inbuiging vertoonen) met vlak boven de basis de typische insnoering. De proporties zijn niet geheel dezelfde, en dit is natuurlijk ook niet te verwachten; maar de overeenkomst is toch opvallend. Maar bovendien vinden wij voor eenige der meest sprekende details in de teekening op de kajon hier onmiddellijk het model in de realiteit terug, en de verklaring ervan levert nu geen moeilijkheden meer op. Het kleine lage poortgebouw blijkt de eigenlijke ingang tot het mannenhuis te zijn (die ook bij deze Papoea's wel van een afzonderlijk, ietwat uitspringend, dak voorzien wordt 3); op de kajon zijn de deuren toe, en dit heeft zijn goede reden: wanneer deze figuur achter het scherm geplaatst wordt, zal over enkele oogenblikken de geheime ritueele handeling beginnen, en dus dient het sacrale gebouw voor de vrouwen, die zich aan de schimmenzijde hebben opgesteld, gesloten te zijn: de reuzen aan weerskanten van het poortgebouw op de kajon houden streng

¹⁾ Overgenomen uit: Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908—1910, herausgegeben von Prof. dr. G. Thilenius; Teil II, Bd. I: Otto Reche, Der Kaiserin Augusta-Fluss (1913), Taf. XXIX, Fig. 2.

²⁾ Zie het schema op plaat III, overgenomen uit Reche's boek (Abb. 83).

³⁾ Zie Reche, o.c., Taf. XXXI. fig. 1

de wacht, dat geen enkele niet-ingewijde het zal wagen binnen te treden. — De sterk gestileerde Kala-kop met de ver uitgestoken tong. dien we als een zeer sprekend, met de rest in het geheel niet samenhangend, ornament op de kajon aantroffen, krijgt een volkomen pendant — ook wat zijn plaats betreft in het geheel van de figuur - in het gevelmasker dat midden in den voorwand van het mannenhuis is aangebracht. Reche's beschrijving hiervan past geheel voor een Hindoe-Javaanschen banaspati-kop, die uit primitiever grondstoffen zou zijn vervaardigd. "Auf einem ziemlich glatten. "wohl aus Rinde hergestellten Grunde ist der obere Teil des Gesichtes "aufgemalt: runde Augen mit deutlicher Pupille, am Rande gezackter "Iris und in kurzen gebogenen Zipfeln endenden Augenwinkeln sind "von mehreren parallelen Bogenlinien überwölbt, die offenbar die "Augenbrauen darstellen sollen. Zwischen den Augen zieht ein "schmaler Nasenrücken hin, der sich unten zu breiten Nasenflügeln "erweitert; die Spitze dieser aus Flechtwerk geformten Nase steht "so weit aus der Gesichtsfläche heraus, dass ein durchbohrtes "Septum entstanden ist, das mit einem langen Nasenstachel und zwei "hakenförmigen Schmuckstücken (wie sie, aus Perlmutter hergestellt, "auch die Männer tragen) verziert ist. Unter der Nase findet sich "ein breiter, die ganze Giebelwand durchbrechender Spalt: der weit-"geöffnete Mund des Gesichtes; seine Ränder sind mit Zacken "besetzt, in denen spitze Stacheln stecken: die Darstellung der Zähne. "Aus dem Munde hängt als Zunge ein langes und schmales, rothe-"maltes Brett weit heraus" 1). — Wie met dit schrikwekkend masker, dat precies in het midden van den voorwand, tegen den hoofdmiddenpaal is aangebracht (zóó dat beide zijden van het huis er deel aan hebben) voorgesteld wordt, is niet raadselachtig. Het geeft ons den goddelijken voorvader te aanschouwen van de geheele gemeenschap, die het mannenhuis als haar heiligdom heeft, — de centrale figuur van haar pantheon, den demon van de initiatie 2).

Doch hoe komt nu verder de geheele ruimte van het kajon-vlak gevuld met den rijken bloemen- en bladerentooi van een zwaren, precies in het midden geplanten boom? — Ook op deze vraag komt het afdoende antwoord nu van zelf. Ik kan volstaan met te herinneren aan de hierboven 3) gemaakte opmerking dat het mannenhuis

¹⁾ Ibidem, p. 135; en vgl. hierachter pl. IV.

²⁾ Over het verband van "stamgod" en "initiatie-demon" zie men Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912), p. 608-609.

³⁾ Zie p. 372, 375.

krachtens zijn oorsprong behoort te worden gebouwd buiten de gewone samenleving, op een verborgen plek in het bosch of in het gebergte¹). Weliswaar staat het thans veelal in de nederzetting en het is daarvan zelfs in den regel het middelpunt, maar bijna altijd merkt men dan tevens iets van het besef dat dit gebouw, in zijn gewonen dagelijkschen vorm, eigenlijk alleen geschikt is voor de behartiging van de profane belangen der gemeenschap: het dient als mannen-clubhuis, logeergebouw, woning voor het hoofd, of iets dergelijks. Zoodra echter om de een of andere reden een mannenhuis in de hoogere, geestelijke beteekenis van het woord noodig is, zal men dit liefst buiten het dorp, in het bosch, oprichten. — Op Seran staat het gewone mannenhuis, de baileo, en trouwens ook de zoogenaamde priester-baileo (baileo anakota) in het dorp; maar wanneer men besloten heeft het religieuse feest bij uitnemendheid, d.w.z. de initiatie-plechtigheid, te vieren (men noemt dit zeer teekenend: "de baileo anakota vergrooten"), dan bouwt men dit waarlijk sacrale mannenhuis in het bosch, en men maakt het dicht met een "woud van aaneengeregen roembia-palmbladeren", en omheint het dan bovendien nog met eenige, eveneens van bladeren gevlochten. schermen²). — Op de Banks-eilanden hebben de beide zijden van de mannengemeenschap (sukwe) zich een groote mate van zelfstandigheid verworven; de band is weliswaar niet geheel verbroken, maar zij zijn toch tot op zekere hoogte afzonderlijke genootschappen geworden. Het eene, de Sukwe in engeren zin, ook wel de "Sukwe van het dorp" genoemd, vergadert in de gamal, die altijd in de nederzetting staat en dienst doet als eet- en slaaphuis; de leden van het Tamate-genootschap echter, dat meer de geestelijke belangen der gemeenschap behartigt, komen bijeen in de salagoro, dat een gebouw is of een omheinde open plek buiten het dorp, in het

¹⁾ Otto Reche (o.c. p. 148) deelt omtrent de bewoners van het door hem bezochte gebied mee, dat deze blijkbaar ook aan de omgeving van hun "Zeremonialhauser" een stemmingsvol karakter trachten te geven. "Fast stets (in den grossen und reichen Ortschaften ohne Ausnahme) liegt das Zeremonialhaus etwas abseits vom Dorfe, fern vom Leben und Treiben des lauten Alltags, auf einem freien, rechteckigen, mit Rasen bedeckten Platz, der auf mindestens zwei Seiten von dichtem Busch und Reihen von Betel- und Kokospalmen begrenzt wird. — Vor dem Zeremonialhaus stand oft ein prächtiger Zierstrauch mit farbigen, roten und gelben Blättern (gelegentlich auch mit niedrigen Palmen untermischt), der sorgfaltig gepflegt und mit einem dichten Zaun aus Pfählen und Bambuslatten eingehegt war".

²⁾ Zie de beschrijving bij J. Ph. Duyvendak, Het Kakcan-genootschaf van Seran (1926), p. 100, 106.

bosch; men viert daar de godsdienstige plechtigheden en bewaart er ook de voorwerpen van den eeredienst1). - Maar van nog veel meer belang is het voor de kwestie die ons thans bezighoudt, dat ook waar de differentiatie van de beide zijden van het mannenhuis niet zoo ver is doorgevoerd, en waar in het ééne gebouw zoowel de profane als de geestelijke zaken van de gemeenschap worden behandeld, het vrij constant voorkomt dat ter gelegenheid van de groote religieuse feesten, wanneer het mannenhuis ook uiterlijk zijn volle waarde moet krijgen, het gebouw op kunstmatige wijze tot een bosch wordt gemaakt. In verband met het altijd min of meer potlatchachtig karakter dezer feesten behangt men dan bovendien het sacrale gemeenschapshuis op overdadige wijze met allerlei kostelijke zaken, zoodat dan het godenverblijf (wat het mannenhuis per definitionem is) wordt tot een bosch van "wenschboomen" of tot één grooten "wenschboom" Uit een overvloed van materiaal kies ik hier twee duidelijke beschrijvingen om den aard van deze ritueele opsiering van het mannenhuis te doen uitkomen.

Bij de Koita — een over verschillende nederzettingen verspreid wonende bevolkingsgroep in Britsch Nieuw-Guinea, ten N. en O. van Port Moresby — staan de mannenhuizen (dubu) in de dorpen. In haar typischen vorm is zulk een dubu een langwerpig rechthoekig platform, dat gesteund wordt door horizontale balken, die rusten in massieve, tegenover elkaar staande palen. In gewone tijden is dit platform geheel open, maar de vrouwen mogen er toch niet komen; de mannen brengen er het grootste deel van hun tijd door en houden er allerlei besprekingen met elkaar. Maar wanneer het groote feest in aantocht is - het zoogenaamde tabu-feest, waartoe op ongeregelde tijden de verschillende groepen van de totale gemeenschap om beurten het initiatief nemen, en dat reeds door de uitgebreide voorbereidingen (inspectie van den voorraad in de tuinen, uitnoodiging van alle bewoners der omliggende dorpen, ceremonieele wedstrijden, geschenken-ruil) duidelijk het karakter van een potlatch draagt - wordt het anders. Dan wordt vooreerst de dubu door de clan (of eventueel door de groep van clans) die het feest geeft, grondig hersteld soms geheel opnieuw gebouwd, en vervolgens geheel bekleed, en beladen met allerlei kostelijke eetwaren, - zoo vol mogelijk. Dit geschiedt op de volgende wijze. Jonge boomen,

¹⁾ W. H. R. Rivers, *The history of Melancsian society* (1904), I, p. 61 vlg., 87 vlg.

waarvan men, met uitzondering van een kleine kroon bovenaan, de takken afsnoeit, worden gehakt, en rond de dubu geplant; om elk van die boompjes maakt men een hekwerk van suikerrietstengels, die zoo dicht tegen elkaar staan, dat ze een soort van lange, cylindrische kratten vormen, die vervolgens tot boven toe met yamwortels worden gevuld. Aan alle takstompen hangt men vier of vijf trossen bananen, en talrijke kokos- en betelnoten. Tusschen de boompjes in plaatst men nog weer bundels suikerriet tegen de dubu aan; andere rietstengels worden over de bovenste horizontale balken van het platform heen gelegd, zoodat zij een dakbedekking vormen. Onder het platform komen vischnetten vol kokosnoten te liggen, en aan weerskanten van de ladder, die naar de dubu leidt, stort men hoopen bananen uit. Eindelijk, op den morgen van het feest, wordt een groot aantal varkens geslacht; ook dit vleesch wordt op de dubu tentoongesteld om, als het oogenblik daartoe gekomen is, volgens vaste etiquette en met niets ontziende mildheid onder de gasten te worden verdeeld. Zóó wordt hier dus het sacrale platform tot een bosch; in den letterlijken zin des woords is het een hemelboom, tot brekens toe geladen met een keur van schatten 1). — Eenigszins anders, maar in wezen hiermee volkomen overeenstemmend, gaat men te werk bij de Mafulu, een groep van stammen die niet heel ver westelijk van de Koita, maar meer in het gebergte, wonen en die door Williamson uitmuntend zijn beschreven2). Ook hier beginnen de voorbereidingen voor het feest vaak al eenige jaren te voren, en het mannen-clubhuis, dat hier tevens de woning van het clanhoofd is, wordt ervoor hersteld. Maar het eigenlijke ritueele feestterrein is hier niet het clubhuis zelf, maar het vlak daarvóór gelegen dorpsplein. Ieder gezin richt hier een paal op van ongeveer 20 tot 25 voet lengte, en 12 duim in doorsnede; om elken paal plant men drie, vier of vijf bamboestammen, die men zóó tegen den paal vastbindt dat zij daarmee een geheel vormen. Met uitzondering van de bebladerde toptakken, die men ongemoeid laat, snoeit men alle takken van deze bamboe's af, zoodat slechts stompen blijven zitten die als ophanghaken zullen dienen. Tegen dat het feest zal beginnen. behangt elk gezin zijn paal met een overdaad van eetwaren; groote hoeveelheden vannwortels en taro-knollen worden eraan bevestigd, en van onderen versiert men ze met crotonbladeren. Het meest gewijde

¹⁾ Zie Seligmann, o.c., p. 145 vlg., en pl. XVIII en XIX.

²⁾ Robert W. Williamson, The Mafulu mountain people of British New Guinea (1912) — Zie hoofdst. VIII: The big feast.

en kostbaarste gemeenschapsbezit — overblijfselen van de geraamten van gestorven clanhoofden en van andere voorname persoonlijkheden — komt voor den dag, en ook dit krijgt een plaats aan de wonderboomen. Midden op het dorpsplein richt men eveneens één, twee of drie van deze palen op: en rondom het plein, vóór de gezinswoningen, plant men vervolgens nog een rij dunne, jonge, rechte boomstammen, waarvan men ook de zijtakken verwijderd heeft, en die aan elkaar verbonden worden door horizontale stammen. 7 à 8 voet van den grond. Ook deze rondgaande stellage, die het feestterrein omsluit, wordt volop behangen met trossen bananen en bundels suikerriet. Het dorpsplein, waar straks de goddelijke vooronders zullen verschijnen in den ritus, wordt een wondertuin, een paradijs, een bosch van wenschboomen, die een milden regen van gaven op de gemeenschap zullen doen neerdalen.

Nu wij weten, in welke sfeer het Javaansche tooneel en ook de kajon eigenlijk thuishooren, zullen we ons verder niet meer verwonderen over de in grooten getale op dit driehoekige schermpje afgebeelde dieren; wij behoeven daarover nauwelijks nog te spreken. Ook in de realiteit vinden wij op de mannenhuizen bijna doorloopend sculpturen en teekeningen aangebracht, waarvan de oorspronkelijke zin en het vaste verband met de sociale organisatie thans weliswaar veelal niet duidelijk meer gevoeld wordt, maar die zonder twijfel oude totemistische clan-emblemen zijn 1). Vele clubhuizen dragen diernamen²); en vaak beschouwt men ze ook als verschijningsvormen van reusachtige, mythische monsterdieren. Maar over enkele meer in het oog vallende dierfiguren op de kajon moeten wij nog even afzonderlijk spreken, n.l. over de slang, die zich om den in het midden staanden boom kronkelt, - over den garoeda die op de Balineesche kajon boven in het midden troont, en op het hier afgebeelde Javaansche exemplaar zoowel links als rechts is geplaatst. . — en over de beide dieren aan weerszijden van den boom, die vol

¹⁾ Zie Seligmann, o.c., p. 51, 64, 208, 210, 232—248. — Op de buitenzijde der heiningen om het Kakean-huis op Seran worden allerlei figuren geteekend: de zon, de maan, sterren, slangen, vogels, enz. (Duyvendak, o.c., p. 108). In dit verband is er wel reden om de volgende mededeeling van Poensen over het avajang-scherm te citeeren: "In het midden, digt onder den rooden bovenrand "ziet men op de kělir wel een rood half maantje geteekend, dat er ook wel "los aan bevestigd wordt, dikwijls met aan weerszijden een rood sterretje, soms "er nog wel een derde beneden. Ook ziet men wel eens de enkele halve maan "zonder sterren, en ook het een noch het ander". (Meded. Ned. Zend. gen. XVI, p. 65).

²⁾ Zie bijv. Seligmann, o.c., p. 226.

strijdlust op elkaar toe stormen. Dat deze laatste de emblemen zijn van de beide zijden van het huis, en dus als het ware de totems van de sterk rivaliseerende phratries dezer gemeenschap, is zonder meer duidelijk; zóó pas begrijpen wij ook de vijandige houding, die voor deze dieren karakteristiek is 1). Maar de slang zoowel als de garoeda — de plaats, die zij op de kajon innemen, bewijst dat moeten beschouwd worden als representanten van het mannenhuis als geheel. In het religieuse en cosmologische systeem van deze totale gemeenschap zijn zij blijkbaar centrale figuren; even goed als de geweldige Kala-kop (die eveneens midden in de kajon is aangebracht) zouden zij genoemd kunnen worden banaspati, d.i. "heer des wouds" 2), beheerscher n.l. van het gewijde initiatie-bosch, van den boom der kennis, die in de kajon tot in kleine onderdeelen nauwkeurig is afgebeeld. Zij zijn de Oppergod, de Schepper dezer wereld, Naar de beteekenis der Garoeda-figuur is, voorzoover ik weet, nooit van uit het hier aangegeven standpunt een onderzoek ingesteld; maar wat van hem verteld wordt zoowel op Java als in Indië --- dat hij allerlei wezens en tot de goden toe verslond, maar ze ook weer kon doen herleven, daar hij in het bezit was van den onsterfelijkheidsdrank³) — geeft stevigen grond aan het vermoeden dat wij in hem den god der initiatie mogen zien; en de slang met haar dubbelzinnigen aard, kennend het goede en het kwade, is een figuur die ons als mythisch oer-wezen uit vele deelen der wereld goed bekend is 1).

Met het hier in het midden gebrachte is ons, naar ik meen, de kajon — óók zooals die in de wajang van Bali en in de wajang

¹⁾ Ook de Turksche gösterme vertoonen deze vechtende dieren (zie Georg Jacob, o.c., p. 111, nt. 5, en p. 152); een exemplaar, dat afgebeeld is bij F. von Luschan, Das Türkische Schattenspiel (Internat. Archiv. f Ethnographie II, 1889, pl. II, fig. 9) stelt een man voor, die handgemeen is met een leeuw.

²⁾ Brandes, Tjandi Djago, p. 26, noot 1.

³⁾ Zie H. H. Juynboll, De aeschiedenis van Garoeda; in Gedenkschrift hij het 75-jariy bestaan v. h. Kon. Institunt (1926), p. 156—170.

⁴⁾ Zie o.a.: J. Meyer, Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner, in Anthropos II (1907), p. 650, 653, 654; W. Schmidt, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen u. Mythologien der Austronesischen Volker (1910), §§ 101, 357; J. Ph. Duyvendak, Het Kakean-genootschap van Seran (1926) p. 143, 157; J. P. B. de Josselin de Jong, De oorsprong van den goddelijken bedrieger, in Med. Kon. Akad. v. Wetensch., afd. Lett. 68, Serie B no. 1 (1929), p. 16 vlg. — Over de gelijke rol, die kala-kop en naga in het ornament der Hindoe-Javaansche tempels spelen, zie Stutterheim, Oost-Javaansche kunst, in Djava VII (1927), p. 182.

këroetjil gebruikt wordt — in al haar eigenaardigheden en in al haar details duidelijk geworden. Het door Brandes onderstelde verband met den hemelboom hebben wij bij onze verklaring niet losgelaten, al kunnen wij zijn meening dat de kajon in haar karakteristieke gedaante slechts een ontwikkelingsvorm zou zijn van den "wenschboom", zooals die aan de Midden-Jayaansche tempels is afgebeeld, thans niet meer aanvaarden. De kajon is de meroe, het bosch waar de onsterfelijke goden wonen, het centrale heiligdom der totale gemeenschap; terecht stelt de mythe den henielboom aan den aanvang der schepping 1). Maar tusschen kajon en wajang bestaat genetisch verband. Eerst doordat wij langs anderen weg inzicht hadden gekregen in den oorsprong van het schimmenspel, werd ons de beteekenis van de kajon, en in het algemeen van de figuur van den met schatten beladen hemelboom, duidelijk²). Wij begrijpen het thans dat, voor den aanvang van het drama en verder na ieder bedrijf, de kajon midden achter het scherm wordt geplaatst; het godenverblijf is dan geheel gesloten, en de toeschouwers aan de schimmenzijde zien niets dan de figuur die hun duidelijk maakt vóór welke heilige plek zij zich bevinden; wordt de kajon door den dalang weggenomen, dan staat daarmee weliswaar de toegang tot het sacrale huis nog niet voor oningewijden open, maar aan de vrouwen wordt toch een — zij het ook niet geheel juiste — blik gegund op de heilige handeling die binnen wordt voltrokken. Wij behoeven er nu niet meer naar te raden waarom de kajon, in tegenstelling met de andere

¹⁾ Op Seran heet de geheele bevolking ontstaan uit de Nochoesakoe; volgens sonnnigen is dit een $h\phi g$, waarop een waringin staat, volgens anderen alleen een waringin (Zie Duyvendak, o.c., p. 76, 129). — Over de aan het woord "waringin" te hechten beteekenis van "wensch"-boom, zie Aichele, l.c., p. 461, noot 4.

²⁾ In Voor-Indie is de afbeelding van den hemelboom geworden tot een teeken van mildheid en tot een magisch middel om zegen en overvloed te doen neerdalen. Hoe de overgang (van het mannenhuis tot een dergelijk magisch werktuig) zich voltrekt, kan men nog duidelijk waarnemen bij een der Nagastammen van Assam. J. H. Hutton deelt in zijn "The Sema Nagas" (1921) op p. 37 mee. "The "morung", or young men's house, is practically non-existent among the Semas. It is occasionally found in a miniature form not unlike a model of a Lhota morung with a carved pole in front and a projecting piece of roof above. Such a model is often built in times of scarcity, the underlying idea apparently being that the scarcity may be due to the village having neglected to conform to a enstom which has been abandoned. Apitomi, in 1916, built quite a large one, but the usual pattern is so small that a man on his hands and knees might enter if he wished, but the morung could not in any sense be called an inhabitable house. A miniature morung of this sort is always built when a new village is made".

schimmenspelfiguren. slechts aan ééne zijde met verguldsel en kleuren is versierd, — en waarom de dalang ze met den *onversierden*, effen rood gekleurden, kant naar zich toe achter het scherm plaatst (hoewel natuurlijk de toeschouwers aan de schimmenzijde van de fraaie kleuren niets merken) Dit is geheel naar den eisch: de dalang en de bij hem zittende mannen bevinden zich *binnen* in het sacrale huis en kunnen dus de versierde buitenzijde daarvan niet zien, en zij hebben ook geen behoefte aan een aanduiding van de beteckenis van wat vertoond zal worden; zij kennen den ritus en hebben dien in volle realiteit vóór zich 1). En het krijgt nu ook zijn volle beteckenis dat de vertooner, wanneer hij de kajon uit den pisangstam trekt om met de vertooning te beginnen, deze figuur eenige malen heenen-weer beweegt, zoodat de schaduw ervan even op het geheele scherm valt: *in wezen zijn kelir en kajon één*.

Op deze wijze begrepen, wordt de goenoengan nu voor ons vanzelf een uiterst nuttig hulpmiddel om er de onderlinge verhouding der verschillende wajangsoorten, voorzoover die niet langs anderen weg reeds duidelijk was geworden, mee vast te stellen. Het is nu immers gebleken dat zij zich in het schimmenspel in haar ware gedaante vertoont, en dat zij daar gebruikt wordt geheel overeenkomstig haren aard. Zooals wij hierboven²) den toestel van de wajang koelit, met inbegrip van het gewijde terrein waar de dalang zijn officie vervult en waar het spel dient te worden aanschouwd, konden kenschetsen als een niet zoo heel ver van den oorsprong afgeweken ontwikkelingsvorm van een sacraal mannenhuis, zoo mogen wij nu van de Javaansche schimmenspel-kajon zeggen dat zij de, ritueel versierde, voorzijde van dien tempel met groote trouw weergeeft en bij elke vertooning stipt als zoodanig fungeert. De vorm en de verhoudingen zijn direct aan de werkelijkheid ontleend; de in het oog vallende details van haar versiering bevinden zich op de plaatsen waar zij behooren en hun volle beteekenis hebben. Bij de wajang beber is dat geheel anders. Ook hier is de kajon aanwezig, en men kan niet zeggen dat zij er te onpas is aangebracht; maar zoowel in vorm als in functie wiikt zij veel verder van de werkelijkheid af. Hetzij men haar aantreft als een gestileerde boomfiguur of als een rij van toempal's die aan den top een symmetrisch bladerdak dragen, altiid

¹⁾ Het is om dezelfde reden dat, bij de wajang-beber-vertooning, die zijde van de kist, die met den kala-kop versierd is, naar de toeschouwers is gekeerd. Zie hierboven, p. 394

²⁾ Zie p 393.

is zij van wêl-gelijkend beeld der realiteit geworden tot een symbool, tot een zinrijke aanduiding van de sfeer waarin het op de platen afgebeelde drama zich afspeelt. Leerrijk zijn in dit opzicht vooral de wajang-beber-platen in 's-Rijks Ethnographisch Museum, die ik zooeven ter sprake bracht; alle karakteristieke details van de schimmenspel-kajon — bergsilhouetten, boomen, blad- en bloemguirlandes. de Kala-kop, het poortgebouw, garoeda's en andere dieren — zijn duidelijk weergegeven, maar zij vormen hier geen geheel meer; zij zijn geworden tot afzonderlijke siermotieven die, telkens herhaald en op allerlei wijzen gecombineerd en gevarieerd, de leege vakken vullen en een passenden achtergrond vormen voor het spel der goddelijke voorouders. Hiermee hebben wij de zekerheid verworven dat de door Rouffaer uitgesproken meening dat de platenvertooning de oudste wajangvorm zou zijn en dat de wajang koelit zich daaruit zou hebben ontwikkeld, onjuist is. Het omgekeerde is het geval. Men kan zeggen dat de doorloopende, levende actie der bewogen figuren van het schimmenspel op de platen is gefixeerd in afzonderlijke tafereelen, die de hoofdmomenten zijn van het drama.

Het hier ontwikkelde inzicht in de eigenaardige homogeniteit van achtergrond en acteerende figuren op de wajang-beber-platen komt mij voor van genoeg belang te zijn, ook buiten het gebied van het Javaansche tooneel in engeren zin, om er een oogenblik langer bij stil te staan. Telkens wanneer wij verhalen in lakon-vorm afgebeeld vinden, zullen wij goed doen rekening te houden met de kans dat zich daar wellicht hetzelfde verschijnsel voordoet; en met name sommige veel besproken eigenaardigheden van de Oost-Javaansche reliefkunst, en in het algemeen van den bouwstijl der tempels van Oost-Java, schijnen mij toe zich thans in een nieuw en helderder licht aan ons te vertoonen.

Zooals bekend is, bestaat er een opvallend onderscheid tusschen de relief-tableaux aan de Midden-Javaansche tempels en die van Oost-Java. Het moge waar zijn dat in de ontwikkeling der Hindoe-Javaansche kunst nergens een wezenlijke breuk aan te wijzen valt, het tegenover elkaar stellen in dit opzicht van (schematisch gesproken) Midden-Java en Oost-Java blijft volkomen gerechtvaardigd. Bij de Oost-Javaansche reliefs is de werkwijze veel vlakker geworden, en verder doen deze beeldenreeksen (die dan ook, voor zoover onze kennis gaat, illustratie's zijn van lakon-verhalen) in tal van opzichten denken aan wajang-scènes: in sterk contrast met den levendigen,

naturalistischen stijl van de reliefs van Midden-Java, hebben de Oost-Javaansche tafereelen iets uitermate stijfs en straks; de stileering der figuren herinnert onmiskenbaar aan de vormen der poppen van het schimmenspel. En tegelijk hiermee verschijnt dan op de Oost-Javaansche paneelen — wel niet doorloopend, maar toch vaak — een vulling der geheele leege ruimte met wonderlijke, uit spiralen opgebouwde, krulfiguren, waarvan de beteekenis moeilijk te raden is, te meer daar men er, bij scherper toezien, allerlei grillig-gevormde gestalten in ontdekt, die in geen enkel verband staan met de verhalen die door de reliefbeelden worden geïllustreerd. Op plaatsen, waar men die volstrekt niet zou verwachten, vertoonen zich in het lijnenspel plotseling vogels, draken, boeta's, dwergen, en vooral telkens de Kala-kop. — Brandes die het eerst naar een verklaring van deze wonderlijke bewerking van den achtergrond der paneelen gezocht heeft, blijkt wel te hebben gevoeld dat deze krulfiguren waarschijnlijk van groot belang zouden zijn voor de bestudeering van het Javaansche ornament in het algemeen 1), maar tot een diepgaand onderzoek is hij toch niet gekomen, en ten slotte gaf hij als zijn meening te kennen dat hier alleen sprake kan zijn van paneelvulling. Volgens hem hebben de kunstenaars met het aanbrengen van deze figuren de bedoeling gehad wolken weer te geven (hoewel het wel moet bevreemden dat ook de berg- en boschpartijen op dezelfde wijze zijn bewerkt), en zij zouden, gehoor gevend aan een blinden drang, daarin nu tevens -- hier vager, daar duidelijker -- al die gestalten hebben afgebeeld, die ieder met fantasie begaafd beschouwer in de grillige, staag van vorm veranderende wolkgevaarten aan den hemel pleegt op te merken²). — Tegen deze opvatting is Stutterheim in verzet gekomen; en tevens heeft hij, bij herhaling, zijn eigen inzicht in het door Brandes behandelde probleem uitvoerig uiteengezet³). Hij houdt het eensdeels voor onaannemelijk dat deze eigenaardige, systematisch aangebrachte krulfiguren slechts een vrijwel zinledige paneelvulling zouden zijn en niets meer; en verder acht hij, om verschillende redenen, een zoo individueele, impressionistische werkwijze als naar Brandes' opvatting zich in deze reliefs zou openbaren moeilijk denkbaar bij een geesteshouding als men in de kunstenaars.

¹⁾ De wolkentooneelen van Panataran, p. 3*.

²⁾ Ibidem, p 35* en vlg.

³⁾ W. F. Stutterheim, Oudjavaansche kunst, in deze Bijdragen, 79 (1923), p. 323 vlg.; dez., Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs in Indonesien (1925), hfst. IX; dez., Oost-Javaansche kunst, in Djawa VII (1927), p. 177 vlg.

die deze tempels versierden, moet veronderstellen. Volgens hem is ongeveer het omgekeerde geschied van wat Brandes zich voorstelde. "Der Krinstler bildete nicht Wolken und wählte dafür die Form der Wolken, die ihn an allerhand Wesen denken liess, sondern er bildete Geister und wählte für die Darstellung die Gestalt, in der er sich Geister vorzustellen pflegte: wolkige Gebilde" 1). In het krulvormig ornament, dat de ruimte op de reliefpaneelen vult, ziet Stutterheim vlammen, en wel geen afbeeldingen van vlammen, zooals men die in de werkelijkheid waarneemt, maar vlammen die eigenlijk geesten zijn: uitstralingen van de magische energie, die de in deze verhalen optredende heldenfiguren in zich omdragen en waarmee de heele atmosfeer als het ware verzadigd is. - manifestaties van een onpersoonlijke, bovennatuurlijke kracht, die veelal voorgesteld wordt als een laaiende vuurgloed, maar die ook allerlei andere fantastische "geestenvormen" kan aannemen. Deze gedachte werkt Stutterheim dan verder uit, en hij komt tot de stelling dat deze vulling der ruimte met magische vlam-figuren slechts een onderdeel is van een veel algemeener verschijnsel: ook allerlei andere eigenaardigheden waardoor de Hindoe-Javaansche kunst van het Oosten van het eiland zich onderscheidt van de klassieke kunstgewrochten van Midden-Java behooren z.i. uit dezelfde primitieve wereldbeschouwing te worden verklaard. In alles wat kenschetsend is voor de kunst van Oost-Java speurt Stutterheim den invloed van een (Indonesisch) "magicisme"; hii bedoelt daarmee ..dat de hier. op Oost-Java, in de kunst zich meer en meer manifesteerende wereldbeschouwing en geestesgesteldheid er een is, die dóór en dóór magisch genoemd kan worden en alleen in het licht der "prae-animistische" theorie voldoende kan worden verstaan"2). De eigenaardige, vlakke werkwijze bijv., die bii deze reliefs is toegepast, en ook het verschijnsel der paneel-vulling zelf passen z.i. volkomen in deze magische gedachtenwereld: immers alle waarlijk primitieve kunst zou, naar Stutterheim meent, gekarakteriseerd worden door een zekere vrees voor de leege (onversierde) ruimte, en verder door een geprononceerden afkeer van het weergeven der derde dimensie³).

Mogen wij dit alles nu zonder meer als juist aanvaarden? — Reeds vroeger heb ik er met een enkel woord op gewezen dat mij het gebruik van de termen "magie" en "magieisme" ter kenschetsing van het

¹⁾ Rāma-Legenden enz., p. 197.

²⁾ Oost-Javaansche kunst, p. 184.

³⁾ Rāma-Legenden, p. 194-196.

geestelijk leven van het Javaansche volk in den bloeitijd van Madjapahit, waarvan ons als meest in het oog vallende uitingen een ontzagwekkende religieuse gemeenschapskunst en een groot, periodiek en openbaar, ritueel bekend zijn, niet gerechtvaardigd voorkomt 1). En wat voorts de hier aan de primitieve kunst in het algemeen toegedichte vrees betreft voor het leege vlak en voor de volledigplastische weergave der werkelijkheid, dit schijnt mij een van die beweringen die, zoo ze vaak en apodictisch genoeg herhaald worden, kans hebben gedurende zekeren tijd en in een bepaalden kring te worden geloofd, maar die niettemin in strijd zijn met de feiten; in het onderhavige geval kan een eenvoudige rondgang door welke ethnographische verzameling ook hieromtrent zekerlieid geven.

Maar het is beter onmiddellijk terug te keeren tot het fundament van heel Stutterheim's gedachtenconstructie, en de vraag te stellen: zijn inderdaad de krulvormige fignren op de Oost-Javaansche reliefs vlammen, -- om het even werkelijke dan wel magische? -- Om hierop het antwoord te vinden, leg ik er nogmaals den vollen nadruk op dat de "vlammen"- of "wolken"-vulling van de leege ruimte dezer paneelen zich tegelijkertijd gaat vertoonen met de stijve, wajangachtige belijning der in actie afgebeelde figuren, en met nog allerlei andere bijzonderheden die aan de lakons doen denken; en voorts herinner ik aan de reeds voorlang opgemerkte en ook door Stutterheim zelf nog sterk naar voren gebrachte overeenkomst tusschen de wajang-beber-platen en de lange, smalle, Oost-Javaansche relieftableaux. Ligt het nu niet voor de hand om te vermoeden dat er even goed als dit bij de tooneelplaten het geval bleek te zijn - ook bij de reliefreeksen een wezenlijk verband zal bestaan tusschen achtergrond en handelende figuren, en dat derhalve de "wolkentooneelen" eenvoudig moeten dienen om in den beschouwer dezer tafereelen de goenoengan-sfeer te suggereeren, waarin de hier afgebeelde verhalen uitteraard thuishooren? Gaat men er eenmaal toe over de mogelijkheid van een zoodanig verband te overwegen, dan wordt ons veel duidelijk. Het krijgt dan beteekenis voor ons dat Brandes meer dan eens in twijfel was of hij niet eerder van bergpartijen dan van wolkgevaarten moest spreken; en het is niet minder opvallend dat de wonderlijke gestalten, die hier en daar uit de zoogenaamde wolken-

¹⁾ Zie Gedenkschrift, uitgegeven ter gelegenheid van het 75-jarig bestaan van het Kon. Instituut (1926), p. 252. — Hiermee is natuurlijk niet ontkend dat in den godsdienst en in de kunst van Oost-Java allerlei magische elementen naar voren komen; maar deze laatste kenschetsen den wezenlijken aard dezer verschijnselen geenszins.

lijnen opdoemen, in overwegend aantal juist die figuren zijn (de Kala-kop, raksasa's, allerlei dieren) die op de kajon thuishooren en daar haar volledige waarde hebben. Maar volgt men dan deze lijn verder, en ziet men nog wat scherper toe, dan krijgt men zekerheid: men moet dan eindelijk bemerken dat de op de paneelen in allerlei combinatie's voorkomende krulfiguur niets anders is dan het karakteristieke detail - om zoo te zeggen het kern-motief - van het bladerdak van den hemelboom, zooals dit, vol met allerlei gedierte en met den monsterkop in het midden, in de nieuw-Javaansche kunst op de kajon nog altijd wordt afgebeeld. Overal waar men met reden veronderstellen kan dat de kajon is afgebeeld, zal men ditzelfde lijnenspel terugvinden 1): de kleine onderlinge afwijkingen vinden terstond haar verklaring in den verschillenden aard der grondstoffen waarin is gewerkt. Stutterheim's meening dat voor de uit spiralen opgebouwde krulfiguur nergens in de wereld der verschijnselen het model te vinden zou zijn2), is onjuist; niemand zal er aan twijfelen wat zij op de kajon voorstelt; zij is er direct aan de werkelijkheid ontleend.

Ook in het hier besproken Oost-Javaansche reliefbeeldhouwwerk mogen wij derhalve een volkomen homogene kunstuiting zien; alles daaraan — de gekozen stof, de eigenaardige stileering der figuren, de bewerking van den achtergrond — hoort thuis in dezelfde religieuse sfeer; en ook de vlakke werkwijze kan, wanneer we aan de wajang-beber-platen denken, voor ons niets geheimzinnigs hebben. Doch — om ook deze vraag nog even te overwegen — bestaat er nu ook een interne, geestelijke band tusschen deze reliefs en de bouwwerken die zij sieren? Is deze sculptuur daaraan méér dan louter ornament; helpt zij mee — zooals de beeldenreeksen aan de Midden-Javaansche tempels dat ongetwijfeld doen — om de beteekenis der gebouwen te doen uitkomen? — Vroeger heb ik reeds te kennen gegeven, dat dit m.i. inderdaad het geval is ³). Ik wees

¹⁾ Zie Plaat V. — Fig. 1: detail van de schimmenspel-kajon, met dierfiguren te midden van het gebladerte; fig. 2: detail van de ruimte-vulling op een wajang-beber-plaat: uit krulfiguren samengestelde bladguirlande; fig. 3: detail van de schimmenspel-kajon: raksasa tegen een achtergrond van bloemen bladranken; fig. 4: met fig. 3 vergelijkbare voorstelling aan den hoofdtempel van Panataran; fig. 5: afbeelding van de kajon aan Tjandi Djago (de kajon zelf en de achtergrond vertoonen als kern-motief dezelfde krulfiguur).

^{2)} eine krause Figur, eine Art Spirale, wofür nirgends in der Natur und Welt ein Vorbild gefunden werden kann". (Rāma-Legenden, p. 192).
3) Zie: Çiwa en Boeddha in den Indischen Archipel, in Gedenkschrift enz., p. 252.

toen op verschillende verschijnselen (waaronder ook de ongewone verhouding van Çiwaisme en Boeddhisme) die mij alleen verklaarbaar leken door aan te nemen, dat in deze "staatsheiligdommen" van Oost-Java hoog-ontwikkelde vormen van stamtempels te zien zijn, waarin nog duidelijke trekken voortleven van een oude sociale tweedeeling. Vanzelf, zonder dat wij dit zochten, hebben de hierboven behandelde feiten reeds eenige bevestiging gegeven aan de toen uitgesproken opvatting; en thans kunnen wij opnieuw wat verder gaan.

Bij zijn boven reeds vermelde vergelijking van de Hindoe-Javaansche bouwwerken van Midden-Java met de latere van Oost-Java heeft Stutterheim nog op eenige andere verschijnselen gewezen, die z.i. even zoovele essentieele verschillen beteekenen. In de architectuur der Oost-Javaansche tjandi's vertoont zich een eigenaardige "neiging tot contractie van de tempelkern, een insnoering tusschen ..dak en soubasement, die noodwendig gepaard moet gaan met een "meer uitgesproken dienend karakter van voet en overkapping dan "wij op Midden-Java troffen, bijgevolg met een verbreking der ..eenheid van het gebouw als opgaand monument en een accentueering "van den tempelteerling. Het dak nadert door de verdichting en ..ineenschuiving zijner ornamenteerende en constructieve elementen ..tot het begrip pyramidale overkapping door middel van horizontaal "laagsgewijs aangebracht materiaal" 1). Voorts maakt Stutterheim er opmerkzaam op dat de, naar Westersch inzicht zoo fraaie correspondentie van de versiering en den constructieven opzet van het gebouw, die we in Midden-Java aantreffen, in Oost-Java lang niet in die mate aanwezig is. Het ornament wordt hier zelfstandiger en tegelijk van een overdadige weelderigheid; het houdt geen verband meer met de hoofdlijnen van de architectuur; men vindt het aangebracht op oogenschijnlijk willekeurige plaatsen, en ten slotte dreigt het zelfs het geheele bouwwerk te overwoekeren²). En eindelijk valt nog een groot onderscheid op te merken in den aanleg en de verdeeling van het tempelterrein. In Midden-Java komt hierbij en trouwens ook in den opzet van de gebouwen zelf -- een sterke zin voor systeem en symmetrie tot uiting; in Oost-Java daarentegen vertoonen de tempelterreinen een verwarrend onsymmetrisch en onsystematisch beeld; de hoofdtempel is ver naar achteren verschoven.

¹⁾ Oudjavaansche kunst. 1.c., p. 334; zie ook: Oost-Javaansche kunst. 1.c., p. 181.

²⁾ Oudjavaansche kunst, 1 c. p. 325.

en men krijgt den indruk dat ook bij het gebouw zelf het hoofdaccent naar achteren is verlegd. - Stutterheim toont zich geneigd ook in dit alles symptomen te zien van den invloed van een niet-Hindoesche, Indonesische, mentaliteit die zich in de Oost-Javaansche beschaving begint te laten gelden. Hij acht het niet toevallig dat, wat de indeeling der tempelterreinen betreft, "de Oost-Javaansche kenmerken ge-"lijkelijk gelden voor de jongste Balische tempelerven, en, wat meer "zegt, hun tegenhanger vinden in een rangschikking van vereerings-"erven met het hoofdaccent achteraan, zooals die in Polynesië voorkomt"); en in de contractie van den tempelteerling wil hij een intensiveering zien van de beteekenis van dit deel van het bouwwerk als bijzetplaats van het lijk van een vorstelijk persoon, als centraal "zielemonument", waarin zich — naar primitief-inheemsche voorstellingen - "de ziel van den afgestorven vorst, opgegaan in de "goddelijke alziel en daarom te machtiger, den volke als beschermer ..aanbiedt" 2).

Ongetwijfeld is er in de beschouwingen die Stutterheim vastknoopt aan de door hem opgemerkte eigenaardigheid der Oostelijke Hindoe-Javaansche kunst veel dat van belang is. Maar integraal kunnen wij ze toch niet aanvaarden. Terstond al komt mij de zooeven vermelde stelling dat de versmalling en verkleining van den tempelteerling opgevat zou moeten worden als een aanwijzing dat de beteekenis van den geheelen architecturalen opzet zich in dit bouwdeel ging concentreeren, paradoxaal en nogal fantastisch voor. Door op zoo aanvechtbare gronden als Stutterheim hier aanvoert, aan de bouwers dezer monumenten zeer bepaalde bedoelingen toe te schrijven, komt men dicht bij de zuivere willekeur. Het is veiliger om ook hier weei bij de werkelijkheid te blijven en er aan te herinneren dat wij een insnoering tusschen dak en soubasement, in volmaakt denzelfden vorm als waarvan hier sprake is, en gecombineerd met een pyramidale, buiten alle verhouding groote, overkapping, in den loop van ons onderzoek al meer hebben aangetroffen, — n.l. aan de kajon, of beter gezegd aan dien primitieven stamtempel, welks voorzijde de kajon getrouwelijk bleek weer te geven. De volledige verticale doorsnede van het Oost-Javaansche sanctuarium³) vertoont onniskenbaar den typischen vorm en de proporties van de schimmenspel-kajon: de

¹⁾ Oost-Javaansche kunst, 1.c., p. 181.

²⁾ Oudiavaansche kunst, 1.c., p. 336.

³⁾ Vgl. bijv. de afbeelding van den zoogenaamden Jaartal-tempel van Panataran, bij Stutterheim, Oost-Jawansche kunst, 1 c., p. 183.

insnoering bevindt er zich op dezelfde hoogte, n.l. ter plaatse van de toegangspoort, die ook hier met een zwaar-geornamenteerden Kala-kop is gekroond. — Beteekent dit nu dat de Oost-Javaansche heiligdommen — in tegenstelling met die van Midden-Java eigenlijk sacrale mannenhuizen zijn of zich althans direct daaruit hebben ontwikkeld? Geenszins. Het springt terstond in het oog dat de verhoudingen anders en ingewikkelder zijn. De continuiteit van de Hindoe-Javaansche gewijde bouwkunst is inderdaad nergens onderbroken, en haar oorsprong en historische ontwikkeling blijven vraagstukken, die op zichzelf moeten worden onderzocht. Maar wel mogen wij besluiten dat in Oost-Java in deze bouwkunst (en in de geheele cultuur) elementen zijn opgenomen of - om het voorzichtiger uit te drukken - sterker naar voren komen, die in de meer primitieve sfeer van het mannenhuis thuishooren. Hierdoor is het dat elke Oost-Javaansche tempel, welke speciale godheid daar ook wordt vereerd. de groote, nationaal-religieuse gemeenschap symboliseert; de reliefpaneelen met hun afbeeldingen van wajang-tafereelen tegen een fond van hemelboom-motieven sieren deze bouwwerken op zinrijke wijze. Als wij denken aan de overdadige ritueele decoratie van het mannenhuis, en aan de wijze waarop die wordt aangebracht, dan verwonderen wij ons niet over het weelderige ornament van Oost-Java en Bali, dat den grooten architecturalen opzet verdoezelt en ten slotte de geheele constructie overwoekert. En evenmin kan het nu nog verbazing wekken dat, bij de Oost-Javaansche tempelcomplexen, het hoofd-heiligdom geheel naar achteren is gebracht, en dat het op Bali zelfs verborgen is achter beschuttende omheiningen, die onbescheiden blikken schijnen te weren en den toegang bemoeilijken. Men kan hier bijna nog spreken van geheime sanctuaria die men alleen bereikt door verschillende ommuurde erven te passeeren, langs poorten die evenzoovele kajons zijn en welker dubbele deuren de typische kajonversiering op den niet minder typischen achtergrond van Oost-Javaansche "krulfiguren" vertoonen 1).

De vraag of wij in de hier werkzame krachten — men kan ze aanduiden met het ééne woord: wajang — een zuiver inheemschen (Indonesischen) invloed moeten zien, laten wij voor het oogenblik rusten. Maar het zal zonder meer duidelijk zijn dat de naam ..magicisme" voor de zich hier uitende wereldbeschouwing ons over

¹⁾ Zie bijv. de Balische deur in 's-Rijks Ethnogr. Museum, Serie 1586, no. 32, afgebeeld in deel VII van den Catalogus (plaat IX), en bij W. O. J. Nieuwenkamp, Bouwkunst van Bali (1926), plaat 32 en 33.

haar waren aard niet inlicht en een ongemotiveerden nadruk legt op een onderdeel van het verschijnsel. Tegen den term "geëvolueerd totemisme" zal men wellicht het bezwaar hebben dat hij een zeer ruim terrein bestrijkt en allerlei nuances in zich sluit; maar er is geen betere.

Na deze lange uitwijding keer ik thans terug tot die plaats in mijn betoog, die de aanleiding werd voor heel ons onderzoek naar de beteekenis van de kajon. — tot de vraag n.l., die wij ons stelden, of er wellicht diepere beteekenis te hechten is aan het feit, dat bij de masker-vertooning de kajon of iets dat daarop gelijkt geheel ontbreekt. Het is nu gebleken dat deze vraag, aldus geformuleerd, voor ons geen zin meer heeft. Want nu wij eenmaal den oorsprong van deze figuur hebben leeren kennen, is het zonder meer duidelijk dat de kajon ook bij de topeng niet ontbreekt, ja dat wij die eerst bij dit type van het Javaansche tooneel, niet in beeld, maar in volle realiteit aantreffen. De seène zelf van de topeng is de kajon; het gebouw waarin de maskervertooning gegeven wordt, is het ritueel versierde mannenhuis.

Men zal zich uit de Serière's beschrijving van het topeng-tooneel, die ik hierboven citeerde 1), herinneren hoe men de scène voor het spel inricht. Reeds bij het uitzoeken van de plaats schijnt een zekere voorkeur uit te komen voor een boomrijk terrein; liefst bouwt men de pendapa (althans wanneer die niet reeds als onderdeel van het door den feestgever bewoonde huis aanwezig is) "onder het lommer "van immer met een groote verscheidenheid van groen, bloesems en "vruchten prijkend geboomte". Maar tegen dat het feest begint wordt het nog veel duidelijker welke oude gedachten en voorstellingen hier naar voren komen. Precies zooals wij het met de mannenhuizen in primitieve samenlevingen, bij het naderen van de groote plechtigheid, hebben zien gebeuren, verandert hier de pendapa in een rijk beladen hemelboom: men versiert het gebouw met guirlandes van onontloken of nog gele palmbladeren en men hecht er bogen aan met franjes van hetzelfde blad; de stijlen worden getooid met heele trossen van pisangs, klappernoten en bloesems, en rondom het heele gebouw hangt men draperieën van het antieke kasang-weefsel. Men denke niet dat dit alles slechts profaan ornament is; de Serière doet het duidelijk uitkomen dat deze versiering een oud gebruik is en voor het gewijde

¹⁾ Zie boven, p. 395 vlg.

spel absoluut noodzakelijk wordt geacht 1). Allerlei kleine eigenaardigheden in de manier van vertooning, waarop ik boven reeds de aandacht vestigde, daar zij den indruk wekten dat ook de topeng in wezen als een geheime ritus dient te worden beschouwd, krijgen in dit licht een beteekenis die niet kan worden misverstaan. Hetzelfde kan men zeggen van de Serière's mededeeling, dat in zijn tijd een maskervertooning altijd nog de bewoners van een heelen kring van dorpen te zamen placht te brengen, en dat er een zeker verband bleek te bestaan tusschen dit spel en gebeurtenissen als bruiloften, besnijdenissen en dergelijke Nog altijd is dan mildheid plicht: iedereen is welkom, en vooral bij voorname, vermogende personen worden ook aan de massa der niet-genoodigden versnaperingen en rijst met toespijzen, op de gebruikelijke wijze in versche pisangbladen gevouwen, aangeboden 2).

Essentiëel verschilt derhalve de maskervertooning niet van de andere vormen van het Javaansche tooneel. Dat wij bij schimmenspel en topeng ook van een volledige, matericele eenheid zouden kunnen spreken, moet echter ernstig betwijfeld worden. Evenals Hazeu dat reeds gedaan heeft, zullen wij ze als parallelle verschijnselen naast elkaar moeten blijven stellen. De vertoonde drama's zijn weliswaar dezelfde, en de acteurs van het maskerspel kleeden en gedragen zich geheel als de poppen van de wajang koelit; maar de topeng-pendapa. zooals wij die op Java in gebruik zien, kan, naar het uiterlijk, moeilijk beschouwd worden als dat mannenhuis waarvan wij in de schimmenspel-kajon het schematische - maar, naar men mag aannemen, overigens wèl-gelijkende - beeld vóór ons hebben. De architectuur is geheel anders. Deze pendapa schijnt veel kleiner en eenvoudiger. en zij maakt op ons veel meer den indruk van iets zuiver inheemsch. Aan het wezen der zaak verandert dit echter natuurlijk niets. Ook bij de maskervertooning vormen spel en scène een harmonisch geheel; ook deze pëndapa is het in het bosch verborgen huis waar de goddelijke voorouders wonen en het feest der totale gemeenschap gevierd wordt.

¹⁾ L.c., p. 17.

²⁾ Ibidem, p. 16--17.

VI.

Strikt genomen, kon hier ons onderzoek worden afgesloten. Het wezenlijke verband van het Javaansche tooneel, in al zijn vormen, met een bepaalde structuur der samenleving is duidelijk geworden; de vroeger voorgedragen opvatting van den zin van het drama, zooals dit, welhaast onveranderlijk van opzet, nog altijd wordt vertoond, vonden wij bevestigd; en wij kennen de ritueele sfeer waarin het moet zijn ontstaan. — Het spreekt intusschen vanzelf dat ik er prijs op stel thans nog een enkelen stap verder te doen, en in het kort wil nagaan, in hoeverre de uitkomsten van het hier geleverde betoog misschien licht werpen op het oude, altiid met zekeren nadruk naar voren geschoven probleem van de herkomst van wajang en topeng. of, beter gezegd, in hoeverre ons de verhouding der inheemsche en vreemde elementen daarin nu iets duidelijker kan worden. Want eerst wanneer ook hierover ons oordeel beter gefundeerd zal zijn, zullen wij mogen gaan spreken van een (min of nieer) volledige en zuivere waardeering van het belangrijkste verschijnsel uit de oude Javaansche beschaving.

Om begrijpelijke redenen zal ik mij bij de behandeling van dit vraagstuk bepalen tot enkele hoofdzaken, en geen poging doen om de verhoudingen tot in details vast te stellen. Wie dit laatste zou willen beproeven, zou zich de moeite van velerlei speciaal onderzoek moeten getroosten, bij vrij geringe kans op het bereiken van vaste resultaten. Het is zelfs te vreezen dat, reeds op punten van meer gewicht, het ontbreken van historische gegevens zich hier altijd als een ernstige belenmering zal blijven doen gevoelen. Daarbij komt nog dat in den regel de enkele onderzoeker hier het bezwaar zal ondervinden, dat zijn nasporingen hem noodwendig op gebieden brengen, waar het hem niet goed mogelijk is, zelf de waarde der gegevens naar juisten maatstaf te beoordeelen; het was vooral met het oog op deze zijde van de problemen waarvoor het Javaansche tooneel ons stelt, dat ik in den aanvang van deze verhandeling gewaagde van de wenschelijkheid van samenwerking.

Reeds bij een oppervlakkige beschouwing is het duidelijk dat, door de uitkomsten van ons onderzoek, het vraagstuk van de verhouding van het Javaansche tooneel tot de primitieve theaters van het Aziatische vasteland doorzichtiger is geworden. Eenige vaststaande feiten die vroeger niet, of moeilijk, met elkaar in harmonie waren te brengen

28

- zooals bijv. de omstandigheid dat het schimmentooneel uitsluitend gevonden wordt in het intensief gehindoeiseerde deel van den Archipel, terwijl men toch den sterken indruk krijgt dat in de wajang oeroude, echt-Indonesische, religieuse gevoeleus van het Javaansche volk op volmaakt adaequate wijze tot uiting komen - schikken zich nu vanzelf in een rationeel verband. De Javaansche wajang is voor ons thans niet meer het product van een volkomen geheimzinnig, oncontroleerbaar "syncretisme". Doordat wij den oorsprong kennen van het schimmentooneel, kennen wij tevens het mechanisme dat bij zijn migratie werkzaam moet zijn geweest, en dat zijn volledige aanvaarding en zijn onbelemmerde ontwikkeling, geheel volgens zijn eigen aard, in den vreemde mogelijk maakte. Wij kunnen er nu vollen nadruk op leggen dat de wajang innig verweven is met het geheele Javaansche leven, en dat de ritueele waarde van de schimmenvertooning zich zelfs nergens ter wereld zoo duidelijk handhaafde als juist op Java, maar wij behoeven hieraan niet de beteekenis toe te kennen dat het spel, in dezen vorm, nu ook een vinding is der Javanen; wij dienen er alleen uit te besluiten dat het Javaansche volk te eeniger tijd het instituut van het sacrale mannenhuis heeft gekend, of althans heeft geleefd in dien gesegmenteerden samenlevingsvorm waarin het mannengenootschap als een, weliswaar niet noodzakelijk, maar toch normaal verschijnsel tot ontwikkeling komt. Dit laatste nu is iets dat wij, op groud van de beschikbare ethnographische gegevens, voor uitgemaakt mogen houden, niet alleen voor Java, maar voor den geheelen Archipel.

De geheime mannenbond, in zijn volledigen, klassieken vorm. komt thans in Indonesië nergens anders voor dan op Seran, en daar dan nog alleen in het door de Patasiwa hitam bewoonde gebied; en het is nog altijd een niet volledig opgelost probleem, in hoeverre wij hier moeten denken aan invloed uit (of overgang tot) het naburige Melanesië. Maar het is de verdienste van Duvvendak's onderzoek dat. door de daarbij gevolgde methode, het Kakean-genootschap zich thans aan ons voordoet als een normaal verschijnsel in de samenleving van West-Seran, als iets dat organisch past in de daar bestaande maatschappij-ordening. Deze laatste nu is in wezen precies dezelfde als die van de rest van het eiland, en zij verschilt in den grond evenmin van die der Indonesische volken in het algemeen. De tot hiertoe bekend geworden feiten mogen al niet den indruk wekken dat het mannenhuiswezen in zijn meest geprononceerden vorm tot de inheemsche beschaving van den Archipel behoort, het kan toch bezwaarlijk D1. 88.

betwijfeld worden dat Hutton Webster 1) met recht gebouwen als de bale of sopo der Bataks, de osali op Nias, de oema der Mentaweiers, de 10 bo van Centraal-Celebes, enz. als zetels van sacrale mannengenootschappen heeft aangemerkt, ook al komt dit in het tegenwoordige gebruik, dat van die huizen gemaakt wordt, niet terstond zoo duidelijk uit. In de meest uiteenliggende deelen van Indonesië heeft men verschijnselen aangetroffen, die als resten van potlatch-ceremoniën te beschouwen zijn²). Het mag trouwens a priori in hooge mate waarschijnlijk genoemd worden dat het mannenhuis in eenigerlei gedaante heeft behoord tot het uit het stamland meegebrachte cultuurbezit van de Indonesische immigranten in den Archipel. De onderzoekingen naar dit stamland hebben weliswaar nog niet tot een algemeen aanvaard resultaat geleid, maar er is toch goede reden om aan te nemen dat de voorouders der Austronesiërs eenmaal naburen waren van de Chineezen, en langs de dalen der groote rivieren van Achter-Indië naar de kust zijn getrokken. In het brongebied un dezer rivieren zijn nog thans verscheidene mongoloïde stammen gevestigd die, naarmate de bestudeering ervan vordert, in allerlei opzichten een steeds opmerkelijker wordende overeenkomst zijn gaan vertoonen o.a. met de bewoners van den Archipel³), en die alle, in meer of minder duidelijken vorm, het instituut van het mannenhuis blijken te kennen.

Hiermee vervallen vanzelf de bezwaren tegen de, laatstelijk door Krom helder geformuleerde, argumenten voor een sterk Voor-Indisch element in de Javaansche wajang. Wanneer men eenerzijds overweegt, dat het schimmenspel niet behoort tot het algemeen-Indonesische beschavingsbezit, maar alleen thuis is op Java en Bali, — en anderzijds dat thans vastgesteld is dat ook het oude Indië dit spel, vertoond met behulp van lederen poppen en een scherm van wit linnen, heeft gekend, dan valt er wel niet aan te twijfelen of wij hebben in dit, tot een schimmenvertooning geworden, mannenhuisritueel, iets te zien dat door de Hindoe-immigratie op Java is gebracht. Maar dáár, op Java, lag de bodem ten volle bereid om dit spel —

¹⁾ Primitive secret societies, a study in early politics and religion (1908); zie p. 8—9.

²⁾ Voor Borneo wees ik op eenige feiten in: Naar aanleiding van eenige maskers van Borneo (Nederl. Indië, Oud en Nieuw, 1928, p. 35-64).

³⁾ Zie het voorwoord van Henry Balfour (p. X—XI) bij: J. P. Mills, The Ao Nagas (1926). — Vgl. ook: S. K. Chatterji, The foundations of civilisation in India; in Tijdschr. Bat. Gen. LXVIII (1928), p. 65—91, en vooral p. 86 vlg.

in zijn eigen, bijzonderen aard — te ontvangen en in het inheenische beschavingsbezit in te lijven. Eenig compromis was hier, om zoo te zeggen, overbodig. De termen "vreemd" en "eigen" zijn telkens op weg hier hun volle beteekenis te verliezen 1). Wij begrijpen in dit licht beter de zich altijd, bij de bestudeering der oude Javaansche beschaving, voordoende moeilijkheid, als het er op aankomt Indische en Indonesische elementen zuiver van elkaar te scheiden. De door de Hindoe's meegebrachte geestelijke cultuur moet, in haar grondslagen en voorzoover de groote massa van het volk daar deel aan had, in sterke mate congeniaal geweest zijn aan Javaansche voorstellingen en begrippen; en wat speciaal het schimmenspel betreft, dit kon op Java zijn ritueele waarde behouden, — misschien moeten wij zeggen: herkrijgen. De aanwezigheid van een zoo goed als volledig stel zeer oude, zuiver Javaansche kunsttermen voor de wijze van opvoering der lakons en voor allerlei details in den bouw dier drama's kan ons nu niet meer verwonderen. Van iets geheel nieuws was hier voor de Javanen geen sprake. Voor een groot deel moeten de gangbare benaningen uit het eigen, Javaansche, ritueel onmiddellijk hebben gepast; en voor de overige ligt het nu voor de hand dat zij, bij de overname, zonder bezwaar en met volkomen begrip konden worden vertaald.

Men benierkt dat in de hier voorgestelde reconstructie van den gang van zaken onze overtuiging geimpliceerd ligt, dat op het Oud-Indische schimmenspel al die beschouwingen van toepassing zijn, waartoe het onderzoek van de Javaansche wajang ons heeft gebracht, d.w.z. dat ook deze vertooning — waarvan ons het vroeger bestaan, maar vrijwel niets méér, bekend is - teruggaat op een mannenhuis-ritueel. - Hebben wij daartoe echter het recht? Bij de bestudeering van het Javaansche schimmenspel maakten wij uitsluitend gebruik van Javaansche gegevens, - en mag nu zonder meer aan de uitkomsten daarvan een algemeener beteekenis worden toegekend? Is nu meteen van alle ons bekende schimmenvertooningen de oorsprong aangewezen? Is het — hoezeer dan ook onwaarschijnlijk - volkomen ondenkbaar dat het Indische spel een geheel andere wordingsgeschiedenis had en ook een geheel anderen bouw vertoonde, en dat het eerst op Java, na een daar bestaand ritueel volkomen in zich te hebben opgenomen, die eigenaardige trekken is gaan vertoonen die de steunpunten werden voor mijn betoog?

¹⁾ Vgl. Stutterheim, Oost-Java en de hemelberg, 1c. p. 348; Pigeaud, Alexander, Sakèndèr en Sénapati, in Djowa VII (1927), p. 330.

Misschien zou een nauwkeurige bestudeering van de schimmenspelen van het vasteland van Azië ons het materiaal kunnen verschaffen om in deze kwestie tot volledige zekerheid te komen, al zal zich hierbij natuurlijk altijd de moeilijkheid blijven voordoen dat de *Indische* vertooning (die ons het meest interesseert) zich aan alle verder onderzoek onttrekt. Maar het komt mij voor dat het niet noodzakelijk is dezen langen weg te volgen, en dat de gegevens, die ons thans onmiddellijk ten dienste staan, ons reeds voldoende inzicht gunnen in de verhoudingen om allen rechtmatigen twijfel bij ons weg te nemen.

Hierboven 1) maakte ik er reeds met een enkel woord melding van dat er reden is om aan te nemen dat het in Indië nog levende poppenspel trekken vertoont die aan een "geheimen" ritus doen denken; en verder mogen wij, ter kenschetsing van het milieu waarin, naar alle waarschijnlijkheid, zoowel dit marionetten-theater als ook het Indische schimmenspel zich hebben ontwikkeld, er waarde aan hechten dat, zonder eenigen twijfel, het oude Indie een dualistische maatschappij-ordening en ook de instelling van het mannenhuis heeft gekend. Mauss toonde aan dat nog in het klassieke Hindoesche recht sporen van het potlatch-instituut voorkomen; en hij maakte er tevens opmerkzaam op dat Indië, onmiddellijk na de Arische kolonisatie. zelfs in dubbelen zin ..un pays de potlatch" behoort te worden genoemd. Het is niet alleen bij de stammen van Assam en bij de Moenda-volkjes dat deze totale ceremonie (nog heden ten dage) wordt gevonden, maar zij behoorde ongetwijfeld ook tot het eigen beschavingsbezit der Ariërs. Wij mogen aannemen dat in Indië deze beide stroomingen zijn samengevloeid en elkaar daar hebben versterkt2). - Als een aanwijzing van meer direct belang mag zeker het feit worden aangemerkt dat de oude verhalen-kringen die, zoowel in Indië als in het gehindoeïseerde Java, in de eerste plaats de stof leveren voor dramatische vertooningen. blijkbaar thuishooren in de sfeer van het mannenhuis Volgens Mauss dienen wij het Mahābhārata in zijn geheelen opzet te beschouwen als "l'histoire d'un gigantesque potlatch", en ook in allerlei episoden van het groote epos ziet hij ditzelfde ritueele en mythische thema telkens weer naar voren komen, zii het dan ook verhuld en min of meer verminkt door de litteraire en theologische omwerking die deze stof heeft ondergaan in de

¹⁾ Zie blz. 392. noot 1.

²⁾ M. Mauss, Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaiques, in Année sociologique, nouv. série I (1925); zie p. 140 ylg.

klassieke redactie die tot ons is gekomen 1). Dit verschijnsel bepaalt zich niet tot den Mahābhārata-cyclus. In ditzelfde licht moeten ongetwijfeld ook de resultaten geplaatst worden van Stutterheim's onderzoek naar de verhouding der verschillende Indonesische Rāmāyana-redacties tot elkaar en tot Vālmīki's beroemd epos 2). Het bleek daarbij dat door mij, bij de verklaring van allerlei trekken waardoor de Javaansche Rama-lakons zich onderscheiden van het klassieke Rāmāvana, op al te exclusieve wijze nadruk was gelegd op Indonesische invloeden. Stutterheim toonde overtuigend aan dat men ten onrechte deze lakons steeds had geplaatst naast de litteraire Indische redactie, en dat er alle reden is om meer aandacht te schenken aan de talrijke, maar niet zoo gemakkelijk bereikbare. populaire versie's: in deze laatste bleken ul. juist zoodanige afwijkingen voor te komen als die door mij in direct verband waren gebracht met de kenmerkende trekken der wajang-techniek, d.w.z. met de hoofdlijnen der sociale structuur die daaraan ten grondslag ligt. Deze nieuwe gegevens - waarvan de groote beteekenis voor de kwestie, die ons hier bezighoudt, pas geheel duidelijk wordt, wanneer men in aanmerking neemt welk een voorname plaats de geschiedenis van den held Rāma inneemt in het geheele tooneel-repertoire (dat van het schimmenspel niet uitgezonderd) van Voor- en Achter-Indië 3) — richtten zich niet tegen de door mij voorgestelde lakoninterpretatie als zoodanig, maar wèl werd het nu duidelijk dat deze verhalen lang niet zoo specifiek-Indonesisch zijn als eerst werd gedacht, en dat de sociale verschijnselen waarop die verklaring in laatsten aanleg terugging, niet alleen op Java, maar reeds in Voor-Indië moesten worden gezocht. — Eindelijk mag ook in dit verband de kajon nog even ter sprake worden gebracht; immers, indien wij konden aannemelijk maken dat dit stuk (dat altijd, van ver of van nabij, naar den stamtempel terugwijst) reeds onder de accessoires van het Indische spel voorkwam, zou de kwestie meteen beslist zijn. Nu is het afdoende bewijs natuurlijk moeilijk te leveren, maar het moet toch wel in hooge mate waarschijnlijk worden geacht, dat ook de Indiërs de kajon hebben gekend. Het is nauwelijks denkbaar dat de Javanen de overige lederen poppen van de Hindoe's zouden hebben overgenomen, en deze ééne gewichtige figuur daaraan zouden hebben

¹) Mauss, l.c., p. 143.

²⁾ W. F. Stutterheim, Rāma-Legenden und Rāma-Reliefs in Indonesien (1925); zie vooral hfst. V, p. 103 vlg.

³⁾ Vgl. Stutterheim, ibidem, p. 12, 13, 17.

moeten toevoegen, te minder wanneer men let op de voorname plaats die de voorstelling van den hemelberg-boom in het Indische leven blijkt te hebben ingenomen. Daarbij komt nog dat elders op het Aziatische continent de goenoengan wèl aangetroffen is, n.l. in het Turksche Karagös-spel en waarschijnlijk ook in het Siameesche schimmentooneel. Bij het laatstgenoemde spel bevinden zich onder de vaste rekwisieten geregeld eenige losse boomfiguren; of wij hierin kajon's mogen zien, in den zin dat zij, evenals het Javaansche schermpje, gebezigd worden ter aanduiding van de beteekenis der geheele scène, wordt nergens vermeld, doch dit is toch niet onwaarschijnlijk. Onder deze figuren zijn er n.l. die ons beschreven worden als ...cen berg met boom, vogels, apen, enz."1), en die derhalve een soortgelijke combinatie van voorstellingen vertoonen als wij altijd op de goenoengan aantreffen. In de Turksche schimmenvertooning wordt de kajon (gösterme) nog regelmatig op dezelfde wijze gebruikt als dit op Java geschiedt, en ik wees er boven reeds op dat de daarop aangebrachte voorstelling van twee met elkaar vechtende dieren overeenkomt met een van de meest karakteristieke details van het Javaansche stuk²).

Feiten als deze, beschouwd in hun onderling verband, maken ongetwijfeld de, uit anderen hoofde reeds plausibele, opvatting dat wij alle ons bekende schimmenspelen als een eenheid moeten beschouwen, weer veel waarschijnlijker. En in ieder geval mogen wij er uit besluiten dat de vertooning die door de Hindoe's naar den Archipel is gebracht, niet essentiëel zal hebben verschild van wat wij als Javaansche wajang kennen. Wêl natuurlijk in vele details en in tal van uiterlijkheden. In de migratie van belangrijke cultuurelementen voltrekt zich (ook wanneer wij het mechanisme kennen dat daarbij werkzaam was) een voor ons in velerlei opzicht mysterieus proces van uitwisselingen en versmeltingen, dat nieuwe vormen

¹⁾ F. W. K. Muller, Năng, Siamesische Schattenspielfiguren im Kyl. Museum für Völkerkunde zu Berlin; in Internat. Archiv f. Ethnogr. VII (1894), Supplement; zie Tafel I B. Fig. 12. — Ook in een stel Siameesche wajangpoppen in 's-Rijks Ethnogr. Museum bevinden zich enkele figuren die, volgens de beschrijving, "een boom op een rots" voorstellen.

²⁾ Ook de gösterme, waar men deze voorstelling der twee vechtende dieren niet aantreft, doen toch de nauwe geestelijke verwantschap van het Turksche en het Javaansche schimmenspel duidelijk genoeg uitkomen. Men zie onder de, in H Ritter's Karagös (1924) afgebeelde, gösterme vooral de figuren 13 en 11: de eerste vertoont een zwaren boom, waarom zich een slang kronkelt; de tweede eveneens een boom die, bij wijze van vruchten, jonge menschen draagt, die door een veelkoppig monsterdier worden versjonden.

schept van een veelal verrassend eigen karakter. Naarmate de waarschijnlijkheid toeneemt, dat het schimmentooneel zich uit één centrum heeft verspreid, wordt de zeer particuliere aard van alle locale vormen daarvan des te opmerkelijker. Ook wat men "wajangstijl" noemt is nergens ter wereld aangetroffen buiten Java, en de lakons zijn in strikten zin te beschouwen als Javuansche litteratuur; er zal altijd reden zijn om bij de analyse dezer drama's ook die factoren te laten gelden waarop ik vroeger al te uitsluitend den nadruk legde. Zonder gevaar voor misverstand - daar wij het oeroude, zoowel Indische als Indonesische, ritueel kennen dat erin verborgen ligt - mogen wij thans, met Krom, de wajang een Hindoe-Javaansche schepping noemen. Men ontkomt niet aan den indruk dat het Indische spel zich op Java heeft verjongd en vernieuwd. Het schijnt een evolutie die als het ware weer naar den oorsprong terugleidt. Kenmerkende voorstellingen als de kalpavrksa en de kirtimukha, die met den stamtempel en met het tooneel genetisch samenhangen en die in de ons bekende kunst van Voor-Indië geen zeer vooraanstaande plaats innemen, komen op Java als kajon en banaspati tot weergalooze ontwikkeling 1); zij vertoonen zich daar in ongekende duidelijkheid en in haar volle religieuse waarde.



Ook wie zich met bovenstaande beschouwingen kan vereenigen, zal er toch maar ten deele door bevredigd zijn. Zij geven ons wel een algemeen inzicht in de wording van het Javaansche tooneel, maar brengen ons slechts weinig nader tot het meer in het bijzonder gewenschte doel: de aanwijzing in concreto hoe hier het vreemde aan het inheemsche raakte, en hoe deze beiden op elkaar inwerkten. Het is duidelijk waar de moeilijkheid ligt. Wij kennen weliswaar in het algemeen den aard en de structuur der verschijnselen die hier met elkaar in contact zijn gekomen, maar toch blijven zij beide voor ons min of meer abstracties. Aan den eenen kant is het een verdwenen Indisch spel, waarvan wij niet eens een globale beschrijving bezitten, aan den anderen kant een oud sociaal en religieus instituut, welks vroeger bestaan op Java wetenschappelijk postulaat mag worden genoemd, maar dat wij daar toch nooit in de realiteit hebben gezien.

Om aan dit bezwaar althans eenigermate tegemoet te komen, meen ik dat wij goed zullen doen een van die Indonesische bouwwerken.

¹⁾ Vgl. A note on Kirtimukha: being the life-history of an Indian architectural ornament; in Rūpan (1920), p. 11 vlg.

die aan Hutton Webster toeschenen tot de sacrale mannenhuizen te mogen worden gerekend, aandachtig in oogenschouw te nemen. Om verschillende redenen kies ik daarvoor de Mentaweische o e m a. Het is weliswaar nog niet definitief uitgemaakt welke plaats de Mentaweiers innemen in het geheele verband der Austronesische volken, maar wij zijn er in ieder geval zeker van dat zij gebleven zijn buiten de invloedssfeer van de Hindoe-inmigratie in den Archipel, en wij mogen hun beschaving beschouwen als een locale nuance van een zeer oude, algemeen-Austronesische cultuur. En voorts zijn wij thans ook heel wat beter tot oordeelen in staat dan Webster dat in 1908 was: toen was het wetenschappelijk onderzoek der Mentawei-groep nog nauwelijks begonnen, terwijl wij thans de beschikking hebben over talrijke, vrij goed gecontroleerde gegevens 1).

De oema der Mentaweiers is het sacrale vereenigingsgebouw, en in vele gevallen tevens het gemeenschappelijke woonhuis, van de gezamenlijke leden van een groep die eveneens oema genoemd wordt. Het komt wel voor dat er in een nederzetting slechts ééne o e m a is, maar meestal zijn er meer van deze groepen, die dan alle haar eigen huis bezitten. Er behoeft niet aan te worden getwijfeld hoe wij deze Mentaweische oema dienen te beschouwen; het staat vast dat zij een vroegere clan is, maar een van de voornaamste clankenmerken, de exoganiie, vertoont zij thans niet meer. Men huwt ook nog wel buiten de oema, maar strikt noodig is dat niet meer. Uit den aard der verwantschapsbenamingen echter en uit andere verschijnselen kan men nog opmaken, dat er vroeger een bepaald verbod moet hebben bestaan om iemand uit de eigen oema tot vrouw te nemen; en het is zelfs wel mogelijk zich er een denkbeeld van te vormen, hoe men er toe gekomen is van dien regel te gaan afwijken²). — Het spreekt vanzelf dat door het verdwijnen van de verplichte clan-exogamie de o e m a op vele plaatsen in de Mentawei-

¹⁾ Deze nieuwe gegevens vindt men in: J. F. K. Hansen, De groef Noorden Zuid-Pageh van de Mentawei-eilanden, in deze Bijdragen 70 (1915), p. 113 vlg: A. C. Kruyt, De Mentaweiers, in Tijdschr. Bat. Gen. LXII (1923), p. 1 vlg.: dez., Een bezoek aan de Mentawei-eilanden, in Tijdschr. Aardrijksk. Gen. 2e Serie XLI (1924), p. 19 vlg.: E. M. Loeb, Mentawei social organization, in American Anthropologist, new ser., 30 (1928) p. 408 vlg.: dez., Shaman and Secr. ibidem 31 (1929), p. 60 vlg.: dez., Mentawei religious cult, in University of California publications in America anthropol. and ethnol., 25 (1929), p. 186 vlg.: dez., Mentawei Myths, in deze Bijdragen 85 (1929), p. 66 vlg.: P. Wirz, Het eiland Sabiroet en zijn bewoners, in Nederlandsch-Indië, Oud en Nieuw, XIV (1929).

²⁾ Kruvt, De Mentawaiers, p. 28.

eilanden het karakter heeft aangenomen van een vrijwel gesloten, in zichzelf volledige samenleving. Bij de groote feesten — die overigens nog allerlei trekken van de potlatch vertoonen - merkt men, voorzoover uit de beschrijvingen valt op te maken, niet heel veel meer van het besef, dat de oema slechts een deel is van een grootere gemeenschap. Kruvt gaat zelfs zoover te zeggen dat de eene oem a met de andere niets heeft uit te staan 1); doch dit kan toch niet geheel juist zijn. Het blijkt n.l. nog altijd gewoonte te zijn dat, wanneer een groep het groote werk onderneemt om voor zich een nieuw gemeenschapshuis te bouwen, zij bij verschillende gelegenheden daarin wordt bijgestaan door leden van andere oema's. Men kan dit niet anders opvatten dan als een uiting van dat onderling dienstbetoon dat overal de verhouding der afdeelingen eener totale gemeenschap karakteriseert; vooral wanneer men ziet dat ook op Mentawei deze helpers voor hun moeite worden beloond met een deel van het vleesch der bij den bouw en de inwijding van het huis geslachte offerdieren²). Blijkbaar wordt de religieuse verwantschapsband nog altijd gevoeld. - Voorzoover de ruimte het toelaat wonen in den regel alle oema-genooten in het gemeenschapshuis bijeen; alleen die families, voor wie daar geen plaats is, vestigen zich in afzonderlijke gezinswoningen (1 a 1 ĕ p) die in de nabijheid worden gebouwd. Altijd uitgesloten van het wonen in het clanhuis zijn die jonge mannen en vrouwen, die de facto gehuwd zijn, maar wier huwelijk nog niet ritueel bevestigd is in de oema; zij worden beschouwd als niet volledig geïnitiëerd, hoewel zij er wel den leeftijd voor hebben. Deze gezinnen bezigen primitieve hutten (roesoek) als tijdelijke verblijfplaats.

Van de verhouding der seksen tot elkaar, en van de relatieve beteekenis dezer groepen in maatschappelijk en religieus opzicht, kan men zich reeds een denkbeeld vormen uit enkele, onmiddellijk in het oog vallende regels en voorschriften. De verwantschap wordt steeds gerekend in de mannelijke lijn; en huwt iemand met een vrouw uit een andere oema, dan wordt deze op plechtige wijze opgenomen in de groep van haar cehtgenoot. De religieuse verplichtingen (die op de Mentawei-eilanden, van wege een eigenaardige hypertrophie van het taboe-systeem, buitengewoon talrijk en lastig zijn) drukken in haar volle zwaarte alleen op de volwassen, wettig gehuwde mannen; de vrouwen zijn door veel minder bepalingen gebonden, en staan in

¹⁾ Kruyt, Een bezoek aan de Mentawei-eilanden, p. 34.

²⁾ Loeb, Mentawei religious cult, p. 203, noot 24.

dit opzicht vrijwel gelijk met de jongelieden 1). Ook in het wereldlijk bestuur van de oema neemt de man (of liever de mannengemeenschap) de vooraanstaande plaats in. Het hoofdeling-instituut is bij de Mentaweiers nog slechts in opkomst; er is wel reeds een geestelijke chef (rimata) die den cultus leidt, de offers brengt, voor de instand-houding der oude inzettingen waakt, en de levenskracht beschermt van de gemeenschap en van al haar leden, maar de eigenlijke bestuursmacht heeft zich nog niet in één persoon geconcentreerd. Zij berust bij alle volwassen mannen gezamenlijk 2).

De domineerende positie, en tevens de vrij gesloten aard, van de mannengemeenschap tegenover de gezamenlijke vrouwen komt echter pas volkomen duidelijk uit, wanneer men tevens de inrichting van de oema nagaat, en het gebruik dat van de verschillende onderdeelen van het huis gemaakt wordt. Het blijkt dan dat op dit gebouw, of althans op een deel ervan, wel degelijk de naam "mannenhuis" van toepassing is: de (meer voorname) vóórzijde is geheel voor de mannen gereserveerd, terwijl de (veel minder belangrijke) achterkant de plaats is der vrouwen en kinderen. Het front treft terstond weer door een fraaie symmetrie3); en de aard van de plek, waar de gemeenschap voor haar groote ceremoniën bijeenkomt, wordt hier op Mentawei op ongeveer dezelfde wijze aangeduid als wij dit elders bij de mannenhuizen zagen. Ook hier bevindt zich vóór de oem a - dus aan de mannenzijde van het gebouw - een omheind stukje grond (kinoeboe) waarop allerlei gewassen zijn geplant. Van deze plek en van de planten, die er groeien, gaat wijding uit over het geheele omliggende terrein: men meent dat bij groote plechtigheden een geest zich in dit sacrale bosch ophoudt om de dansen, die daaromheen worden uitgevoerd, gade te slaan; en men houdt geen offer voor compleet zonder de bladeren van deze struiken. Voorts staan er op het oema-erf nog twee heilige boomen geplant: lange bamboe-staken n.l., die geheel zijn omwonden met arens a g o e -blaren 4).

De inwendige inrichting van het huis wordt het beste duidelijk, wanneer men daarbij het hierachter afgedrukte plan raadpleegt 5).

¹⁾ Kruyt, De Mentawaiers, p. 13 vlg.

²⁾ Loeb, Mentawei social organization, p. 409.

³⁾ Zie Loeb, Mentawei religious cult, pl. 71, fig. c; Wirz, l.c plaat op p. 338.

⁴⁾ Krnyt, De Mentawaiers, p. 73; dez, Een bezoek aan de Mentaweicilanden, p. 34—35. — Wanneer (bij de groote poenen-perioden) het geheele district in een sacraal terrein veranderd wordt, richt men op alle toegangswegen dergelijke palen op.

⁵) Zie plaat VI, fig. 1.

— Langs een primitieve trap komt men eerst op een, soms gedeeltelijk overdekte, voorgalerij (a), waar des avonds de jonge mannen bijeenkomen om met elkaar te praten en zich te vermaken, en die verder gebruikt wordt om gasten te ontvangen. Hierachter ligt dan het voornaamste gedeelte van het gebouw (b), het zoogenaamde "inwendige van het huis" (bat oema). Dit is het eigenlijke mannenverblijf, zoowel raadzaal als tempel, en terstond als zoodanig kenbaar. Het is een duister, groot vertrek, waar de oema al haar gewijd bezit bewaart; gongs, trommen, met blaren versierde trofeeën van ritueele jachtpartijen, van hout vervaardigde dierfiguren, enz.; soms zijn ook de houten stijlen bewerkt tot beelden van voorouders in menschelijke gedaante. M deze voorwerpen genieten vereering en zijn onmisbaar bij den cultus; als men het zou wagen er iets van te verwijderen. zouden de leden der oema zeker door een groot onheil getroffen worden. Boven de deur, die toegang geeft tot de gang (c), hangt nog een bijzonder heilig stuk, de djarai, een uit hout gesneden en beschilderde herte- of apekop, of ook wel een werkelijke apeschedel 1), die gevat is in een met snijwerk versierd stuk hout: vooral aan dit voorwerp worden groote krachten toegeschreven. Op Sabiroet zijn de wanden van deze zaal bovendien rijk gedecoreerd met allerlei conventioneele figuren, waarvan de oorspronkelijke religieuse beteekenis niet twijfelachtig is wanneer men ziet dat sommige daarvan ook als tatoeëerpatronen worden gebruikt; voor het meerendeel zijn het gestileerde afbeeldingen van dieren, soms ook van planten of plantendeelen. Het is in dit vertrek, dat bij de groote feesten de ritueele dansen worden uitgevoerd; de deelnemers treden in paren op, en bootsen de karakteristieke bewegingen en houdingen na van bepaalde dieren; vleermuis, zeearend, hoenders, varkens, reigers, apen, enz. Het is strikt verboden deze dansen ergens anders dan in de bat oema uit te voeren?). De vrouwen worden uit deze gewijde ruimte niet bepaald geweerd, en zij nemen zelfs wel deel aan de dansen; maar dit neemt niet weg, dat toch dit stuk van het huis meer bepaald het terrein der mannen is. Hier slapen dan ook de jongens en jongelingen, en tijdens de perioden der godsdienstige plechtigheden brengen ook de getrouwde mannen er den

¹⁾ Wirz, l.c., p. 340.

²⁾ Het doet uiterst zonderling aan, Wirz naar aanleiding van deze ceremoniën te zien opmerken (l.c. p. 248): "Deze gebruiken hebben echter niets te maken "met totemisme en ook niets met een direct geloof aan zielen. Evenmin kent "men aan de in de o e m a opgehangen beenderen en schedels zulk een beteekenis "toe. Het zijn louter zegeteekenen van de jacht".

nacht door 1). - Bij het betreden van de gang (c) komt men in het meer profane deel van de oema. Hier bevinden zich aan weerskanten kamertjes (d) die als gezinswoningen dienst doen voor de volledig gehuwde oema-leden; en is men de gang ten einde geloopen, dan komt men in een achterhuis (e), waar in den regel de vrouwen haar werk doen en ook de kinderen zich ophouden. Deze achtergalerij (oet noema) heeft intusschen tevens eenigermate een gewijd karakter; men zou het, tot op zekere hoogte, een sacraal vrouwenverblijf kunnen noemen, een (veel minder gewichtige) weerga van de bat oema. Bij bepaalde gelegenheden (b.v. wanneer de mannen uitgetrokken zijn voor een ritueele jacht) zijn de vrouwen verplicht in de oet noema samen te komen; door haar aanwezigheid daar worden zij geacht storende invloeden weg te nemen en het gewijde werk der mannen te steunen. Meer dan steunen is dit evenwel niet; de eigenlijke actieve cultus concentreert zich geheel in het voorste gedeelte van het huis. Alleen aan het front van de oem a bevindt zich dan ook naast de ladder, waarlangs de mannen altijd de voorgalerij bestijgen, nog een andere trap (de zoogenaamde .geestenladder" of "apenladder" 2), die alleen bij de groote feesten gebruikt wordt. Wanneer, in een bepaalde phase van den ritus, de rimata de geesten oproept van die dieren (vooral herten en apen) die voor de Mentaweiers een bijzondere religieuse waarde hebben en in de mythen wel als hun voorouders optreden, dan worden deze geacht zich langs deze sacrale trap naar de oema te begeven om aan de plechtigheden deel te nemen.

Vat men het hier gezegde samen, dan kan worden geconstateerd dat bij de Mentaweiers de groep der volwassen mannen zich als een vrijwel gesloten gemeenschap uit het geheel der samenleving afzondert, en dat de positie der mannen, zoowel in sociaal als religieus opzicht, die der vrouwen in belangrijkheid verre overtreft. Men kan eigenlijk hier nog spreken van een *cssenticel* onderscheid. De inrichting van de oem a is in het kort als volgt te kenschetsen: het, uit twee in elkaar loopende afdeelingen bestaande, voorhuis is het verblijf der mannen en der goden, en hier is alle wereldlijke en geestelijke macht en waardigheid geconcentreerd; daarachter ligt het profane deel van het gemeenschapshuis, terwijl, geheel aan het eind, voor de

¹⁾ Op Sabiroet doen ook de gehuwde mannen dit altijd. — Zie Kruyt, Een bezoek enz., p. 35.

²⁾ Loeb, Mentawei religious cult, p. 203, noot 25.

vrouwen een speciale ruimte is gereserveerd die niet geheel zonder religieuse beteekenis is. —

Het moet ongetwijfeld een hachelijk pogen schijnen om nog in dezen tijd, in het moderne Java, een gebouw te gaan zoeken, waarvan men op goede gronden kan aannemen dat het inheemsch en ouderwetsch is, en dat als een parallel zou kunnen worden geplaatst naast de oema der Mentaweiers. Maar als een wegwijzer kan hier het boven 1) opgemerkte feit dienst doen, dat er op Java nog altijd een bepaald woningtype is waarvan het voorstuk (de pendapa) bij sommige gelegenheden als een kajon wordt opgesierd, en dat wij daarom toen reeds het "mannenhuis" noemden. Aan de eenvoudige desahuizen (die dan ook geheel zonder ritueele beteekenis zijn, en waarbij van buiten noch van binnen iets van symmetrie is te bekennen) komt deze pëndapa niet voor; maar aan het groote huis. zooals dat in gebruik is bij de hoofden en aanzienlijken, mag zij niet ontbreken²). Zulk een woning bestaat uit drie afzonderlijke gebouwen, die een aaneensluitend geheel vormen, maar toch alle een eigen dak hebben; en eerst een zoodanig complex voldoet, naar Javaansche begrippen, aan de eischen die aan een volledig huis te stellen zijn 3). Hier valt ook terstond weer een zekere evenwichtigheid in de proporties op, en gaat men nauwkeurig na hoe de inrichting 4) is en tot welke doeleinden de verschillende vertrekken gebezigd worden, dan bemerkt men dat in het bouwplan van dit complete Javaansche huis gelijke gedachten en gevoelens tot uiting komen als aan de indeeling van de oema der Mentaweiers ten grondslag liggen. Men komt hier in volkomen dezelfde sociale en religieuse sfeer.

Het voorste huis (S), de saloe, is een open of slechts met halve wanden afgeschoten pendapa, die gebruikt wordt om gasten te ontvangen en om de topeng op te voeren. Van het volgend deel der woning is ze vaak door een gevlochten bamboezen wand gescheiden, meestal echter slechts gedeeltelijk; in het midden is altijd een doorgang die slechts zelden door een deur gesloten is. Vooral van deze tweede ruimte (K), de paringgitan of kampoeng, wordt

¹⁾ Blz. 426.

²⁾ In de Soenda-landen ontbreekt de pëndapa vaak; ze wordt daar dan voor bepaalde gelegenheden aan het huis aangebouwd of als een afzonderlijk gebouwtje opgericht.

³⁾ Zie C. Poensen, Javaansche woningen en erven, in Meded. Nederl. Zend. gen. XIX (1875), p. 101—146; L. Th. Mayer, Een blik in het Javaansche volksleven (1897) I, p. 49 vlg.

⁴) Vgl. hierachter plaat VI, fig. 2.

opgegeven dat ze alleen in huizen van lieden van hoogeren stand voorkomt, maar zij is daar dan ook het voornaamste deel van de geheele woning; soms zijn er twee kamers in afgeschoten, die als logeervertrekken voor gasten dienst doen, en verder wordt, zooals bekend is, hier ook de wajang vertoond. Achter deze paringgitan ligt het achterhuis (omah boeri), waarvan de ruimte in den regel ingedeeld is tot zes vertrekken, waarvan er drie aan den achterwand grenzen; tusschen paringgitan en omah boeri bevindt zich altijd een volledige wand, van vlechtwerk of van hout, met een deur (d) in het midden.

Het feit dat deze wand volledig is, heeft diepe beteekenis; dit beschot is het uiterlijk teeken van een wezeulijk onderscheid tusschen het voorhuis en het achterhuis dezer Javaansche woning. De geheele sfeer is anders. Het voorhuis, dat ook hier, evenals op Mentawei, uit twee ineenloopende vertrekken bestaat, is geheel gereserveerd voor het openbare en sacrale leven, en tevens is het meer bepaald het terrein van den man. Hier ontvangt en herbergt het gezinshoofd zijn gasten; en wanneer bij de hoogtijden, die van ouds de geheele gemeenschap te zamen brengen, de goddelijke voorouders worden uitgenoodigd om de familie met een bezoek te vereeren, draagt de eigenaar van het huis zorg dat heel het ceremonieel zich afspeelt in dit voorste gedeelte. Hij zal dan - uitsluitend door manuen - een topeng-uitvoering doen geven in de saloe, die voor de gelegenheid door een versiering met bloem- en bladguirlandes herschapen is in een kajon; of hij neemt een dalang in dienst om de wajang te vertoonen in de paringgitan, en wel in zoodanige opstelling dat de vrouwen van uit de omah boeri door de geopende deur slechts de schimmen kunnen zien, terwijl de maunen zich in den huistempel zelf bevinden en met de gewijde figuren in onmiddellijke aanraking komen. – Het achterhuis heeft ook hier een profaan karakter; hier gaat het dagelijksche leven van het gezin zijn gang, waarin vanzelt de vrouw een belangrijke plaats inneemt. Maar een deel van deze omah boeri heeft weer ritueele beteekenis; evenals in de oema van Mentawei ligt deze sacrale ruimte tegen den achterwand van het huis, en ook hier is zij bepaald bestemd voor de vrouw. Zooals men op het schema ziet, bevinden zich daar drie vertrekken, waarvan het middelste boma of sentong tengah heet; in de Vorstenlanden spreekt men van kobongan¹). Dit kamertje is bij aanzienlijke

¹⁾ Zie ook: Hazeu, De kobongan in het Javaansche huis; in Verslag van het eerste congres van het Oostersch Genootschap in Nederland (1921), p. 39.

lieden in den regel niet in profaan gebruik; aan de voorzijde is het vaak open of alleen maar door een gordijn gedeeltelijk aan het gezicht onttrokken. De ruimte wordt vrijwel geheel ingenomen door een soort van staatsiebed met een groot aantal op elkaar gestapelde kussens. Verder bewaart men er allerlei ouderwetsche voorwerpen die bij den eeredienst gebezigd worden: een waterkruik, een pot met de vaste ingrediënten voor een offer aan de voorouders, enz. Vóór de kobongan staan vaak één of meer antieke lampen, en soms ook twee beschilderde houten beelden, die een man en een vrouw in oud-Javaansch kostuum voorstellen. Iederen Donderdagavond wordt hier wierook gebrand; en de oude adat wil dat bruid en bruidegom, op den avond van hun huwelijksdag, eenigen tijd op fraai versierde zetels vóór de kobongan gaan zitten. - Op de beteekenis van dit gewijde vertrekje valt terstond licht, als men er op let dat, volgens de traditie¹), de boma oorspronkelijk bestend was om Dèwi Sri bij zich in huis te ontvangen. Dèwi Sri toch is de beschermgeest van de rijst, maar eigenlijk is zij - zooals ik elders2) heb aangetoond — de goddelijke representante van de linkerstamhelft, de vrouwelijke voorouder van het Javaansche volk. Het is geheel in overeenstemning hiermee dat, wanneer de jonggehuwden daar in staatsie zitten, zij omgeven zijn door de vrouwelijke gasten en familieleden³). En als niet minder teekenend moet ons in dit verband de bestemming treffen, die doorloopend aan de beide aangrenzende vertrekjes gegeven wordt; in de sentong bergt men het breekbare huisraad, dat men dagelijks voor eten en drinken noodig heeft, en in de sarong gereedschappen als spinnewiel, weefgetouw. enz. "Beide vertrekken (zegt Poensen) bestaan uitsluitend ten behoeve van de vrouw en de huishouding".

Het behoeft niet nader te worden uiteengezet, in welken zin deze doorgaande overeenkomst van de hedendaagsche woning van den aanzienlijken Javaan met een gebouw als de oema van Mentawei moet worden opgevat. Wij staan hier niet voor een toevallige gelijkenis in uiterlijkheden, maar voor een volkomen identiteit van de meest essentieele sociale en religieuse voorstellingen. Aan de oorspronkelijke beteekenis van het Javaansche hoofdelingenhuis valt niet te twijfelen; en wij mogen rekenen dat in de geheele inrichting daarvan en in al wat daarmee samenhangt oer-oude, zuiver Indonesische opvattingen

¹⁾ Hazeu, 1.c.

²⁾ Zie deze Bijdragen 81 (1925), p. 332 vlg.

³⁾ Poensen, Javaansche woningen, enz., p. 140.

tot uiting komen. Op Java moet zich in lang vervlogen tijden een soortgelijk proces hebben voltrokken als waarvan wij elders het geleidelijk verloop bij wijlen nog kunnen volgen of met zekerheid reconstrueeren; het beschikkingsrecht over de wereldsche en goddelijke zaken, dat eenmaal onverdeeld bij alle volwassen mannen gezamenlijk berustte, heeft zich samengetrokken in één persoon, en wat vroeger het Javaansche gemeenschapshuis was, is geworden tot de woning van dit hoofd. Waarschijnlijk zullen vroeger de afmetingen van het als woonruimte gebezigde achterhuis grooter geweest zijn dan thans: het voorgedeelte van het gebouw (de saloe, en de paringgitan of omah kampoeng) dat ook heden ten dage nog gereserveerd is voor het openbare leven en voor het ritueel verkeer met de goddelijke voorouders, was toen wat het nu eigenlijk nog is: het Javaansche mannenhuis, de bewaarplaats van het gewijde bezit (ringgit), niet van het hoofd alleen en zijn gezin, maar van de geheele groep (kampoeng) die daar haar raadzaal en tempel had 1). Het is volkomen begrijpelijk dat men ook de kain kasang tot de onnisbare zaken rekent voor de feestelijke decoratie van dit gebouw, en tevens dat men ze uitsluitend dáárvoor mag bezigen. Het moet een oud, wesenlijk verband zijn dat in dit vaste gebruik voortleeft 2). Deze lange, smalle doeken met de geïkatte scheringbanen. die ongetwijfeld tot het meest zuiver-inheemsche cultuurbezit van Java behooren, moeten zelf deel hebben uitgemaakt van de ringgit van den hier beleden godsdienst. Nog altijd is de weefster verplicht den nacht, vóór zij aan een nieuwe kasang zal beginnen, wakend door te brengen, terwijl zij wierook brandt bij de garens en de toestellen die zij bij haar werk zal gebruiken; en de gewijde figuren die zij in die scheringbanen weeft, stellen, blijkens de benamingen, voor het meerendeel dieren, planten, en plantendeelen voor 3).

¹⁾ De Minangkabauers duiden met het woord kampong altijd nog een groote exogame unilaterale verwantengroep aan. — Zie v. Ossenbruggen, Verwantschaps- en huwelijksvormen in den Indischen Archipel, in Tijdschr. Aardr. Gen. 2e Serie, XLVII (1930), p. 219, Wilken, Verspreide Geschr. I. p. 315.

²) De kain kasang vertoonen een onmiskenbare gelijkenis met de zeer lange, van vezels vervaardigde en eveneens gekatte, weefsels waarmee sommige Dajakstammen het terrein voor hun tiwah-feest (d.i. de potlatch voor de dooden) versieren of afsluiten. Zie Catalogus v. h. Rijks Ethnogr. Mus. dl. II, p. 375.

³⁾ J. E. Jasper en Mas Pirngadie, De Inlandsche kunstnijverheid in Nederl. Indië, II: De weefkunst, p. 166 vlg. — De juistheid der hier gegeven verklaring van de ritueele versiering van het Javaansche huis bij gelegenheid eener maskerspel-opvoering komt wellicht nog beter uit, wanneer men er op let hoe op

Dit inzicht in de oorspronkelijke beteekenis van het groote Javaansche huis is in meer dan één opzicht voor ons van belang. Heel onze voorstelling van het ontstaan van het Javaansche tooneel wint er door aan relief en vooral aan objectiviteit. De ruimte, waar het Indische spel en het Indonesische ritueel met elkaar in contact moeten zijn gekomen en die te beschouwen is als de geboorteplaats van de Javaansche dramatische kunst, hebben wij thans in volle werkelijkheid vóór ons; de diepe grond van de nog altijd geldende inlandsche opvatting, dat saloe en paringgitan de bij uitstek geschikte plaatsen zijn om vertooningen van topeng en wajang tot haar volle recht te doen komen, is ons duidelijk geworden. Over het onde ritueel, waartoe dit voorhuis oorspronkelijk bestemd was, hebben wij geen enkel bericht van beteekenis; maar als wij er ons nu een

het platteland van Java - vooral daar waar het "volledige" hoofdelingenhuis niet voorkomt -- dezelfde materialen nog altijd gebruikt worden om bij initiatie-ceremonien het sacrale terrein aan te duiden; en het is aardig om op te merken dat men dan blijkbaar met die versiering een bosch wenscht voor te stellen. In de Preanger Regentschappen, in de afdeeling Tjiandjoer, heeft de besnijdenis plaats op het erf, in een van bamboe opgetrokken huisje zonder wanden en zonder dak, waarvan de stijlen kwistig versierd zijn met groen en bloemen; vaak worden er allerlei lekkernijen aan opgehangen. En men noemt dit huisje zeer teekenend: kěbon alas, d.i. "boschtuin", "wilde hof". — Bij Tjiamis kent men deze besnijdenishuisjes niet of niet meer; de operatie geschiedt hier in de open lucht, maar een enkele keer wordt de plek toch met een kain kasang afgesloten. - Zeer belangrijk zijn de gegevens die hierover worden meegedeeld uit de zeer geisoleerde streken in het oosten van de Preanger. Wanneer daar de dag voor de besnijdenis eenmaal is vastgesteld, dan worden allerlei maatregelen genomen, en dan ziet men een arbeidsverdeeling opkomen, die ook elders bij de voorbereiding van een potlatch zeer gewoon is: de vrouwen gaan zorgen voor de inzameling en toebereiding der levensmiddelen, de mannen halen hout aan voor den bouw van het feesthuis. De leden van het gezin doen dit niet alleen, maar alle verwanten, vrienden en kennissen helpen er aan mee, en zij zijn blijkbaar verplicht dit te doen. Loon krijgen zij niet; de genietingen op het aanstaande feest worden als tegenpraestatie beschouwd voor dit dienstbetoon. Trouwens, ook deze toebereidselen inchben reeds een feestelijk karakter; onder gejuich en gejoel gaat de schaar mannen naar het bosch om het noodige materiaal voor den bouw der blandongan te halen. Deze naam voor het feestgebouw is kenschetsend voor de sfeer waarin wij ons hier bevinden. Blandongan beteekent n.l.: "houtkapperij", "de plaats waar boomen geveld en tot balken bewerkt worden"; dit gebouw, waarin de gasten worden ontvangen en waar de vertooningen plaats hebben, wordt dus geacht op een open plek in het bosch te staan, en de versiering met allerlei groen en bloemen toont nog eens ten overvloede aan wat hier beoogd wordt. De eigenlijke besnijdenis geschiedt intusschen niet in deze blandongan, maar in de onmiddellijke nabijheid in de kasang djinenng, di. een plaats, die met kain kasang is afgesloten. (Zie B. Schrieke met medewerking van velen. Allerlei over de besnijdenis in den Indischen Archipel, in Tijdschr. Bat. Gen. LX, 1921, p. 406, 410, 417 vlg.). DI. 88.

voorstelling van trachten te vormen, doen wij dit op steviger grondslag en naar goede wetenschappelijke methode; wij mogen rekenen dat deze voorstelling in de hoofdzaken juist zal zijn. Wij begrijpen nu ook beter hoe met name de wajang-koelit is kunnen worden tot een zoo volledig-Javaansch instituut; en — het belangrijkste van alles — tegelijk hebben wij oog gekregen voor sommige details die, naar het mij voorkomt, alweer duidelijker doen uitkomen, dat tôch deze schimmenvertooning zich in de paringgitan in een voor haar vreemde omgeving bevindt en zich aan nieuwe verhoudingen heeft moeten aanpassen.

Het door de Hindoe's meegebrachte spel is op Java gekomen in de eigen geestelijke sfeer waarin het naar zijn oorsprong thuishoorde; het keerde, om zoo te zeggen, terug naar de plaats waar het was ontstaan, en vond in dit mannenhuis een ritueel waarin het als het ware zichzelf moet hebben herkend. Hoe de details waren van deze zuiver-Indonesische gewijde handelingen, en in welke trekken van het ons bekende Javaansche tooneel wij haren invloed nog kunnen herkennen, zullen wij wel nooit met zekerheid kunnen uitmaken; maar wel mogen wij thans redelijkerwijs een essentieele overeenkomst onderstellen van deze ceremoniën met het "groote" ritueel dat in wezen overal gelijk — in de meer primitief gebleven deelen van den Archipel nog altijd waar te nemen is. Als wij zien van welken aard de vertooningen zijn die daar (o.a. ook in de Mentawei-groep) gegeven worden bij de zoogenaamde "groote" feesten, dan ligt het voor de hand dat wij voor Java gaan denken aan spelen als barongan, djatilan, koeda-képang en dgl., die moeilijk scherp van elkaar te onderscheiden zijn, en die ook thans hun oude ritueele waarde nog niet geheel hebben verloren. Met de spaarzame gegevens, die wij over deze spelen in hun huidige gedaante bezitten 1), zullen wij waarschijnlijk wel niet meer tot een volledige reconstructie van hun oorspronkelijken vorm kunnen komen; maar vast staat in ieder geval, dat wij hier te doen hebben met resten van totale ceremoniën. Nog altijd vermaakt men zich met deze vertooningen alleen bij besnijdenissen en trouwpartijen; en alle sporen van de oude tweedeeling van het mannenhuis blijken nog niet te zijn verdwenen: uit de beschrijvingen ziet men, dat de. als dieren vermomde, acteurs in

¹⁾ Zie Inggris, De djatilan, in Djawa III (1923), p. 98 vlg.: J. Kats, Barong op Bali, in Djawa IV (1924), p. 140; W. Staugaard, Koeda képang, in Handelingen van het eerste congres voor de taal-, land- en volkenkunde van Java, p. 421 vlg.

paren optreden of ook zich in twee partijen verdeelen, die dan, al dansende, elkaar in ceremonieele gevechten bestrijden.

Het is duidelijk dat van de beide hoofdvormen van het officieele Javaansche tooneel het niet het schimmenspel, maar de topeng is, waarin primitieve ceremoniën als deze het duidelijkst voortleven 1). Trouwens, bij de sterke argumenten die vroeger reeds konden worden aangevoerd tegen de meening, dat het schimmentooneel een zuiver-Javaansche schepping zou zijn, voegen zich thans — nu wij het spel kunnen gaan beschouwen in verband met zijn normale omgeving weer nieuwe. - In de eerste plaats zou ik eenige waarde willen hechten aan het feit dat men de heiligste plek van de Javaansche woning, waar ook de wajang behoort te worden vertoond, paringgitan noemt, zoowel in ngoko als krama, en niet pawajangan. De woordenboeken geven weliswaar ook pawajangan op, en het behoeft niet betwijfeld te worden, dat ook dit woord in gebruik is gekomen; maar niemand zal toch ontkennen dat de term ringgit op heel wat exclusiever wijze gebezigd wordt in verband met de plaats waar het schimmenspel vertoond wordt dan voor het schimmenspel zelf en de daarin optredende figuren. Het is teekenend dat, welke beschrijving van het Javaansche huis of van de wijze van opvoering van het Javaansche spel men ook raadpleegt, men steeds uitsluitend de benaming paringgitan zal ontmoeten?). Deze eigenaardige, zeker onbewuste, voorkeur moet m.i. zóó verklaard worden dat dit gedeelte der Javaansche woning van ouds een bergplaats was van gewijde zaken en dus paringgitan heette, en dat het dezen naam behield ook nadat het nieuwe schimmentooneel hier voorgoed zijn intrek had genomen. — Belangrijker lijkt mij echter wat op te merken valt in het gebruik van de kajon. Zooals wij boven zagen, dient dit stuk te worden beschouwd als een - in de eerste plaats voor de aan de schimmenzijde gezeten toeschouwers bestemde — aanwijzing dat het scherm de gesloten voorzijde van een sacraal mannenhuis verbeeldt; en het spreekt derhalve vanzelf dat de behoefte aan een dergelijk inlichtend teeken eerst kan zijn ontstaan, toen er geen sprake meer was van een ritus in een mannenhuis, maar van een ceremonie op een willekenrige plek, die tijdelijk in een min of meer

¹⁾ De barongan moet vroeger wel deel hebben uitgemaakt van het maskerspel, of althans tegelijk daarmee zijn vertoond. — Zie Hazeu, *Bijdrage*, p. 64.

²⁾ Poensen, De Wajang, in Med, Ned. Zend. Gen. XVI, p. 62; dez., Javaansche woningen enz p. 138; Mayer, Een blik in het Javaansche volksleven I, p. 55; Hazeu, Bijdrage, p. 44; Kats, Het Javaansche tooncel, p. 2.

gewijd terrein werd veranderd en als zoodanig moest worden kenbaar gemaakt. Maar op Java is het nog altijd normaal dat de wajang wordt vertoond in de paringgitan, d.i in het mannenhuis, en het vaste gebruik van de kajon moet hier dus wel den indruk maken van een anomalie; ook zonder de aanwezigheid van dit stuk kunnen de vrouwen geen oogenblik in twijfel geweest zijn welke beteekenis dat deel van het huis had, dat door de këlir aan hare oogen werd onttrokken. — Maar dit is niet het eenige; ook in de wyze waarop de goenoengan in de paringgitan wordt gebezigd, moet m.i. een zekere onregelmatigheid opvallen. Op Java bevinden zich n.l. scherm en kajon niet (zooals men dat, afgaande op het beeld dat de kajon ons te aanschouwen geeft, toch zou verwachten) aan den ingang van het mannenhuis, maar juist aan den achterkant; de dalang zit bij de vertooning ook niet met het gelaat gekeerd naar den voorwurd. maar andersom. Men krijgt derhalve den indruk, dat hier de geheele opstelling veranderd is; en het is niet moeilijk in te zien wat daartoe aanleiding zal hebben gegeven. Het Javaansche sanctuarium was niet een op zichzelf staand gebouw dat, tijdens de ceremoniën, voor het niet-ingewijde deel der gemeenschap werd afgesloten door het optrekken van den voorgevel, maar het was slechts het voorstuk van het groote, algemeene huis. Wilde de këlir hier haar eigenlijke functie blijven vervullen, dan behoorde zij te worden gespannen op de grens van voor- en achterhuis; zij moest, om zoo te zeggen, samenvallen met dien gewichtigen, volledigen tusschenmuur die in het Javaansche huis van ouds al het heilige van het profane scheidde. De kaion en wat daarop is afgebeeld kwam op deze wijze niet volledig tot zijn recht, maar overigens was door deze simpele wijziging de schimmenvertooning volkomen aangepast aan de eischen van de nieuwe omgeving; elk beletsel voor een natuurlijk en innig contact met de Indonesische ceremonien was hiermee weggenomen. Wezenlijk gelijk als zij zijn, vlocien in de paringgitan op ongedwongen wijze de vreemde en inbeemsche voorstellingen ineen; zonder schok voltrekt zich hier de overgang van den ouden Javaanschen godsdienst tot de nieuwe miance daarvan, die nieu Javanisme noemt. Ardjoena en Soembadra worden de vooronders der vorsten van Java. De gissing is nu geoorloofd dat de term wajang gedog ziin ontstaan dankt aan de volkomen gelijke functie van de rieuwe kelir en het oude "tusschenschot" van het groote Javaansche huis"). Ook vroeger

¹⁾ Vgł. hierboven p 366. — Waarom het gebruik van den term beperkt

zal, naar wij reden hebben aan te nemen, aan de vrouwen de volledige en directe hanteering van de gewijde bezittingen der gemeenschap ontzegd zijn geweest; met de verdwijning der oude ringgit en de komst van het schimmenspel, met zijn platte, lederen poppen, veranderde dit niet; ook thans nog zijn het alleen de onwezenlijke schaduwbeelden dier bovennatuurlijke wezens die "ten gevalle der vrouwen" worden vertoond.

Een zonderling gebruik, waarvan bij de vertooning van het wajangspel nooit zal worden afgeweken, trekt in dit verband nog de aandacht. Wanneer het slot van de lakon is bereikt, en de wa jang těn gěn heeft, zooals altijd, op luidruchtige wijze haar overwinning op de wajang kiwa gevierd, dan plaatst de dalang nog niet onmiddellijk de kajon achter het scherm. Het eigenlijke drama is geeindigd, maar het gordijn valt nog niet. De vertooner haalt dan de gambjong voor den dag, de eenige pop in zijn geheele wajangstel die van hout is en rond, en die opgesierd is als een danseres: hij laat deze een poosje ronddansen, en eerst daarna wordt de kajon voor de toeschouwers zichtbaar en gaan de deuren van het godenverblijf dicht¹). — Wie deze pop moet voorstellen, en wat men met deze vertooning achter het scherm bedoelt, weten wij met; in geen enkel ander schimmenspel komt zij, voorzoover ik weet, voor Dat zij genetisch met de schimmenvertooning zou samenhangen, is hoogst onwaarschijnlijk; bij de opvoering van het drama zelf treedt zij nooit op, en zelfs voor de kleine rol, die haar daarbuiten is toebedeeld, is zij door haren ronden vorm eigenlijk ongeschikt. En wanneer men dan bemerkt, dat haar korte verschijning aan het eind blijkbaar toch noodzakelijk wordt geacht voor het effect der gewijde handeling, dan komt men er toe zich af te vragen, of wij wellicht bij deze gamb jong-vertooning stuiten op een van de, niet talrijke. punten waar in het Javaansche theater het zuiver-inheemsche nog goed zichtbaar is gebleven. Mogen wij in deze "danseres", die geheel buiten het eigenlijke wajangspel staat en wier aanwezigheid in de paringgitan niettemin als volkomen normaal geldt, misschien een van de ringgit zien nit den ouden godsdienst en in den onden vorm²). Heeft zij zich hier gehandhaafd van wege de ge-

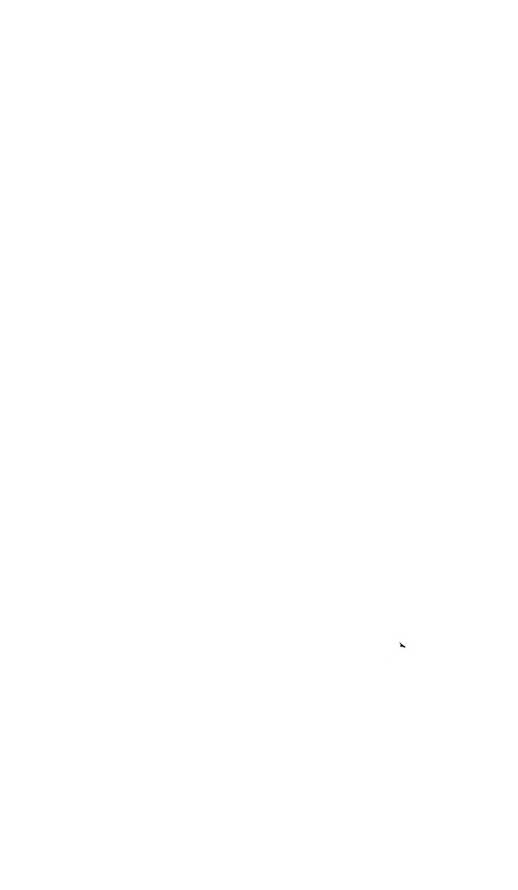
bleef tot de vertooningen van een bepaald deel van het repertoire, is mij intusschen niet duidelijk

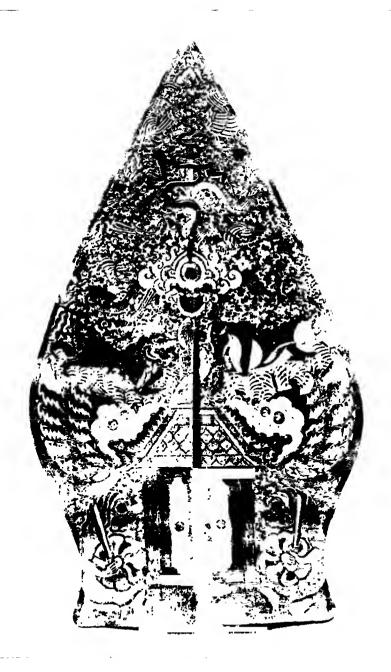
¹⁾ Oetoyo, 1c. p. 385, 390; Serrurier, o.c. p. 250

²⁾ Het woord ringgit wordt ook als krama gebruikt bij taledeq indansmeid".

wichtige functie die zij vervulde als bewaakster van het heiligdom, op de grens van de werelden der goden en der menschen? Of staat zij — in wezen dezelfde — nog hooger in de hiërarchie? Is deze vrouwelijke, of tenminste als vrouw gekleede, figuur — die regelmatig en uitsluitend verschijnt, wanneer de strijd tusschen de beide zijden van het huis is beslecht en de eenheid der totale gemeenschap opnieuw is bevestigd — wellicht het mythische oer-wezen zelf, de Indonesische stam-moeder, de "oude vrouw", die de Schepper is dezer wereld en de Eenheid van alle tegendeelen 1)? — Meer dan een vermoeden uitspreken kan men hier niet.

¹⁾ Vgl. Duyvendak, Het Kakean-aenootschap van Seran, p. 163 vlg.; Berg, Wat beteekent het voord "kabajan"?, in deze Bijdraaen 85 (1929), p. 469 vlg.; de Josselin de Jong, De oorsprong van den goddelijken bedrieger.



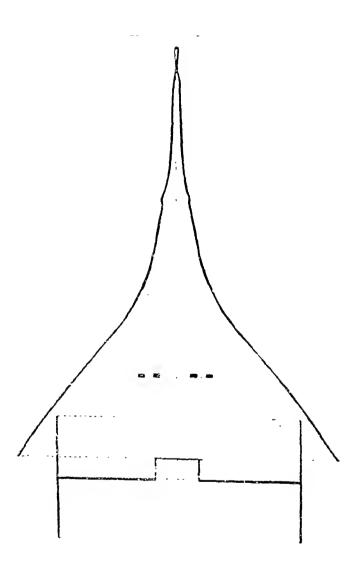


Javaansche kajon



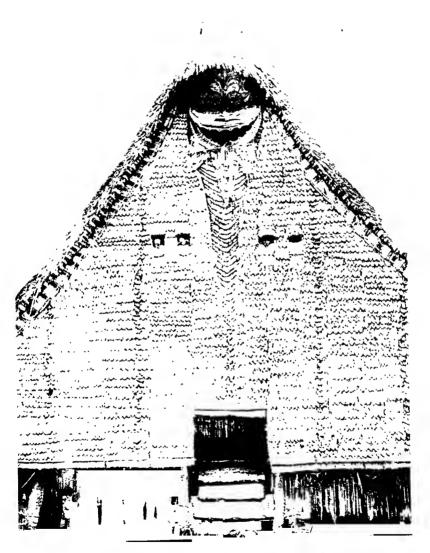
Tempel van een bevolkingsgroep in de buurt van de Kaiserin-Augusta-rivier

(Overgenomen uit O. Reche, Kaiserin-Augusta-Fluss)



Schema van den voorgevel van het op pl. Il afgebeelde huis

(Overgenomen uit O Reche Kaiserin-Augusta-Fluss)



Gevelmasker van het op plaat II afgebeelde huis (Overgenomen uit O. Reche, Kaiserin-Augusta-Fiuss)



			•
			4,5



Fig. 1
Detail van de schimmenspel-kajon



Fig. 2

Detail van den achtergrond van een wajang-beber-plaat

V



Fig. 5 Kajon van Tjandi-Djago



 $F_{1g}, \ \mbox{$4$}$ Raksasa-figuur van een relief van Panataran



Fig. 3

Detail van de schimmenspel-kajon

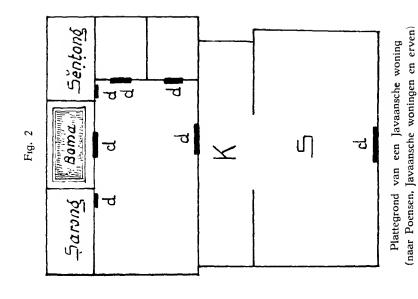


Fig. 1

م

Plattegrond van een Mentaweische oema naar Hansen, De groep N. en Z. Pageh van de Mentawei-eilanden)

q

LITERATUUROPGAVE VOOR HET ADATRECHT.

No. 13: DECEMBER 1931

Onderstaande opgave beoogt aan te sluiten op den tweeden druk der Literatuurlijst voor het adatrecht van Judonesie (1927). Het is de bedoeling mede die oudere schrifturen te vermelden, die in de gezegde Literatuurlijst ten onrechte schijnen te ontbreken.

Adatvonnissen over recht van Indonesiers worden vermeld voor zoover nog niet geboekt in de werkjes over jurisprudentie van Enthoven (1912: herdrukt 1927) en van Van der Meulen (1924). Adatvonnissen over recht van uitheemsche oosterlingen zijn opgenomen van 1 Januari 1927 af.

I. Adatrechtpolitiek.

E. Advies van de Agrarische Commissie ingesteld bij G. B. 16 Mei 1928 nr 17; Indisch Tijdschrift van het Recht, 134 (1931).

Geschiedenis van de Adatrechtstichting van Mei 1930 tot Februari 1931; Adatrechtbundel XXXIV. blz. 1—2.

[Mr.] G. A. van Hamel, Nederlandsch en Indisch Strafrecht; De Indische Gids, 1882, II.

Mr. H. A. Idema. Hoe spant gij den boog? ('s-Gravenhage, 1931).

Mr A. Neytzell de Wilde. De rechtsbedeeling der Indische bevolkingsgroepen, in ontwikkeling en verwikkeling; Indisch Genootschap, 1931.

Marcel Ólivier. Six ans de politique sociale à Madagascar (Paris, 1931)⁴).

Verslag van de commissie voor inlandsche rechtspersonen ingesteld bij besluit van den Gouverneur-Generaal van Nederlandsch-Indië van 14 Mei 1929 No. 4x (Batavia, 1931).

II. Inheemsch recht.

A. Indonesië in het algemeen.

B. Nederlandsch-Indie.

[Dr.] L. Adam. Eenige mededeelingen over de nieuwgevormde dorpsgemeenten in Jogjakarta; Koloniaal Tijdschrift, 20 (1931).

Dr. L. Adam, zie Gegevens uit Tjilatjap.

[Dr.] L. Adam, zie Woordenlijst.

¹⁾ Geeft iets over agrarische staatkunde.

Adatrechtbundel XXXIII ('s-Gravenhage, 1930). Adatrechtbundel XXXIV ('s-Gravenhage, 1931).

Adatvonnissen van:

13 Januari 1930. Vorstenlanden, T. 134: 363 1)

28 Februari 1930. Middel-Java, KT. 2) 1931: 484

5 Januari 1931. West-Java, T. 134: 3983)

15 Januari 1931. Oost-Java met M., T. 134: 36

5 Maart 1931. Minahasa, T. 134: 45⁴)

2 April 1931. Oost-Java met M., T. 134: 142

23 April 1931, Zuid-Sumatra, T. 134: 180⁵)

29 April 1931, Middel-Java, T. 134:466

2 Mei 1931. Middel-Java, T. 134:395³)

30 Mei 1931, Vorstenlanden, T. 134: 369

25 Juli 1931. Middel-Java, T. 134:4613)

- Ds. B. Alkema, Iets over Magie, Nieuwe Serie, IV; De Macedoniër, 35 (1931), no. 9.
- Mr. C. T. Bertling. De Minahasische "waroega" en "Hockerbestattung"; Nederlandsch-Indië, Oud en Nieuw. 16 (1931) ").
- Mr. Drs. P. A. F. Blom. Beschouwingen over adatrecht van Nederlandsch-Indië; Het Koloniaal Weekblad. 3 September 1931, 5 November 1931.
- Mr. Drs. P. A. F. Blom, recensie van Boerenbeker ⁷): Het Koloniaal Weekblad. 29 October 1931.
- [Dr. J. H.] Boeke, recensie van Scheltema⁸); Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap, 1931.
- Dorpsgemeente en zendingsgemeente (1920—1921); Adatrechtbundel XXXIV, blz. 411—415.
- H. Th. Fischer. Het begrip ..mana" bij de Toba-Bataks; Koloniaal Tijdschrift. 20 (1931) 6).
- H. J. Friedericy. Aanteekeningen over adat en adatrecht bij de Bonesche prauwvaarders; Koloniaal Tijdschrift. 20 (1931).
- H. J. Friedericy. De Gowasche vorstengraven, de Gowasche huldigingssteenen en de Gowasche ornamenten: Koloniaal Tijdschrift. 20 (1931).
- Gegevens over familieleven [in Oost-Java] (1908): Adatrechtbundel XXXIV, blz. 388—392.
- Gegevens over den Kangean-archipel (1919—1920); Adatrechtbundel XXXIV, blz. 405—410.
- Gegevens over de afdeelingen Probolinggo en Kraksaän (1919); Adatrechtbundel NXXIV, blz. 393—404.

¹⁾ Intergentiel recht. Zie ook beneden onder III, blz. 5.

²⁾ Koloniaal Tijdschrift.

³⁾ Intergentiel recht.

⁴⁾ Zie ook beneden onder III, blz 5.

⁵⁾ Vrijwillige onderwerping.

⁶⁾ Weinig over adatrecht.

⁷⁾ Zie Literatuuropgave no. 12 (September 1931), blz. 2.

S) Zie Literatuuropgave no 12 (September 1931), bl/, 2,

Gegevens over den Tengger (1919): Adatrechtbundel XXXIV, blz. 380—387.

Gegevens uit Tjilatjap over dēsa-inrichting, dēsa-rechtspraak en grondenrecht (1925): Adatrechtbundel XXXIV, blz. 165—190.

Gunning, zie Dorpsgemeente.

Dr. B. J. Haga. De Lima-pahalaa (Gorontalo): volksordening, adatrecht en bestuurspolitiek; Tijdschrift [van] het Koninklijk Bataviaasch Genootschap enz., 71 (1931).

N. Halie. Overleveringen en gebruiken van de bevolking aan de Tanahmerabaai (Noord-Nieuw-Guinee); Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap, 1931.

Hadji Hasan Moestapa's Adatgebruiken der Soendaneezen 1), vertaald door R. Memed Sastrahadiprawira, [1]: Djåwå, 11 (1931), ns. 1—2.

Van Hoëvell, zie Oude gegevens.

Javaansche adatrechtstermen; Adatrechtbundel XXXIV, blz. 109—164.

Kapitem Melajoe te Soemenep, 1855—1884 (1920); Adatrechtbundel XNXIV, blz. 416.

Prof. dr. H. Kern, zie Adatrechtbundel XXXIV, blz. 108.

R. A. Kern, zie Pandrecht.

Kinderhuwelijken op Java en Madoera (1921); Adatrechtbundel XXXIV, blz. 86-91.

Dr. J. P. Kleiweg de Zwaan Bijgeloof in den Indischen Archipel in zake krankzinnigheid; Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap, 1931.

A. Kruyt, zie Gegevens over familieleven.

Dr. Alb. C. Kruyt. De vorsten van Banggai [I, II]; Koloniaal Tijdschrift, 20 (1931).

[Dr.] G. Mazzarella. La nuova fase della etnologia giuridica; Annali dell' Università di Camerino, I (1926).

Memed, zie Hasan.

Moestapa, zie Hasan.

Dr. A. W. Nieuwenhuis, recensie van Ronhaar²): Indische Gids, 1931.

Oendang-oendang van Banten (1690—1692) vergeleken met eenige andere Oendang-oendang; Adatrechtbundel XXXIV, blz. 39—85.

Oude gegevens over grondenrecht en standen op Java (1838—1869); Adatrechtbundel XXXIV, blz. 103—105.

Oud grondenrecht in Banten (1814); Adatrechtbundel XXXIV, blz. 106—107.

Pandecten van het adatrecht. IX. Schuldenrecht (Amsterdam, 1931). Pandrecht in West-Java (1911): Adatrechtbundel XXXIV, blz. 92—102 (en Literatuurlijst enz. 2, 1927, blz. 100).

Pigeaud, zie Oendang-oendang.

Van der Plas, zie Gegevens over den Kangean-archipel.

¹⁾ Zie Literatuurlijst enz. 2, 1927, blz. 130.

²⁾ Vergelijk Literatuuropgave no. 7 (December 1929), blz. 2.

Positie (De) der "selir" in Middel-Java (1921); Adatrechtbundel XXXIV, blz. 191—192.

R. Prawoto. Huwelijksgebruiken en met het huwelijk verwante verhoudingen in oud Oost-Banjoemas: Tijdschrift [van] het Koninklijk Bataviaasch Genootschap enz., 71 (1931).

Register op het "Eindresumé" · Adatrechtbundel XXXIV, blz. 3—38. [G. P.] Rouffaer over de Vorstenlanden (1905); Adatrechtbundel XXXIV, blz. 233—378 (en Literatuurlijst enz. ², 1927, blz. 167).

G. P. Rouffaer, Vorstenlanden. Overdruk uit Adatrechtbundel XXXIV enz. 1) ['s-Gravenhage, 1931].

Royer, zie Dorpsgemeente.

Sastrahadiprawira, zie Hasan.

Scholte, zie Gegevens over den Tengger.

Van Sevenhoven, zie Oude gegevens.

Soekardjo. Cooperatie op Bali: Volkscredietwezen, 19 (1931).

[Dr.] J. W. de Stoppelaar, recensie van Muller ²); Koloniale Studiën, 15 (1931).

[Dr.] J. W. de Stoppelaar, recensie van Soepomo over adatgrondenrecht van Jogjakarta 3): Koloniaal Tijdschrift, 20 (1931).

Mr. C. van Vollenhoven. Het adatrecht van Nederlandsch-Indië, II, aflevering 6 (Leiden, 1931).

R. O. Winstedt. The Hadramaut Saiyids of Perak and Siak: Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 79 (1918) 4).

Paul Wirz. Die totemistischen und sozialen Systeme in holländisch Neuguinea; Tijdschrift [van] het Koninklijk Bataviaasch Genootschap enz., 71 (1931).

Woordenlijst van Jogjasche adatrechtstermen (1930); Adatrechtbundel XXXIV, blz. 194—232.

Yule, zie Oud grondenrecht.

C. Formosa en Philippijnen.

- J. C. Balmaseda. A Philippine rural credit handbook ⁵); Manila, 1928.
 H. Otley Beyer. The non-Christian people of the Philippines; Separate from the Census of the Philippine Islands, 1918. II (Manila, 1921).
- W. A. Ginsel. De Gereformeerde Kerk op Formosa of de lotgevallen eener handelskerk onder de Oost-Indische Compagnie 1627—1662 6) (Leiden, 1931).

Samuel E. Kane. Baguio and a Guide to the Mountain Province Philippine Islands (Baguio, 1930).

S. E. Macaraig. Social problems 7); Manila, 1929.

- 1) Zonder jaartal en plaats; met nieuwe pagmeering (blz 1—146); en met register (slotblz. 1—8).
 - 2) Zie Literatuuropgave no 12 (September 1931), blz. 2.
 - 3) Zie Literatuuropgave no. 11 (Juni 1931), blz. 9
 - 4) Zie ook beneden onder II, D, blz 5
 - 5) Blz. 260-262 over adatschuldenrecht.
 - 6) Weinig over adatrecht.
 - 7) O.a. gegevens over familieverhoudingen.

Najeeb M. Saleeby. Origin of the Malayan Filipinos; Papers of the Philippine Academy, I, Part 1 (Manila, 1912).

D. Noorden van Borneo en Maleisch schiereiland.

- R. S. Douglas. A Journey into the Interior of Borneo to visit the Kalabit tribes; Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 49 (1907).
- H. N. Ridley, naschrift bij The Orang Laut of Singapore 1); Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 41 (1904).
- H. N. Ridley, recensie van Skeat and Blagden²); Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 49 (1907).
- R. O. Winstedt. The Hadramaut Saivids of Perak and Siak; Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 79 (1918)³).
- R. O. Winstedt. Kedah laws; Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, 6 (1928).
- R. O. Winstedt. Some Perak Pedigrees; Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 79 (1918).

E. Portugeesch-Timor.

F. Gebied der Tjams en Madagaskar.

G. P. Borrel. Le Code des 305 articles à Madagascar (Paris, 1931). Gustave Julien. Ouestions de Droit Malgache; Etudes de sociologie et d'ethnologie juridiques, IV, Conférences 1931.

Julien, zie Delteil in Literatuuropgave no. 11 (Juni 1931), blz. 10.

Olivier, zie boven onder I, blz. 1.

Henry Solus. Traité de la condition des indigènes en droit privé (Paris, 1927) 4), pp. 64, 69-70.

III. Eigen volksrecht van Chineezen en verdere uitheemsche oosterlingen.

Adatvonnissen van:

- 13 Januari 1930, Java enz., T. 134: 363⁵)
- Java enz., T. 134:415⁶) 31 Juli 1930,
 - 8 Januari 1931. Java enz., T. 134:33
 - 5 Maart 1931, Java enz. (Manado), 7, 134 : 457)

Zie Literatuurlijst enz.², 1927, blz. 176—177.
 Zie Literatuurlijst enz.², 1927, blz. 177.

³⁾ Zie ook boven onder II, B, blz. 4.
4) Zie Literatuuropgave no. 11 (Juni 1931), blz. 11.

⁵⁾ Intergentiel recht. Zie ook boven onder II, B, blz. 2.

⁶⁾ Zie ook boven onder II, B, blz. 2.

⁷⁾ Arabieren. Zie ook beneden onder IV, blz. 6.

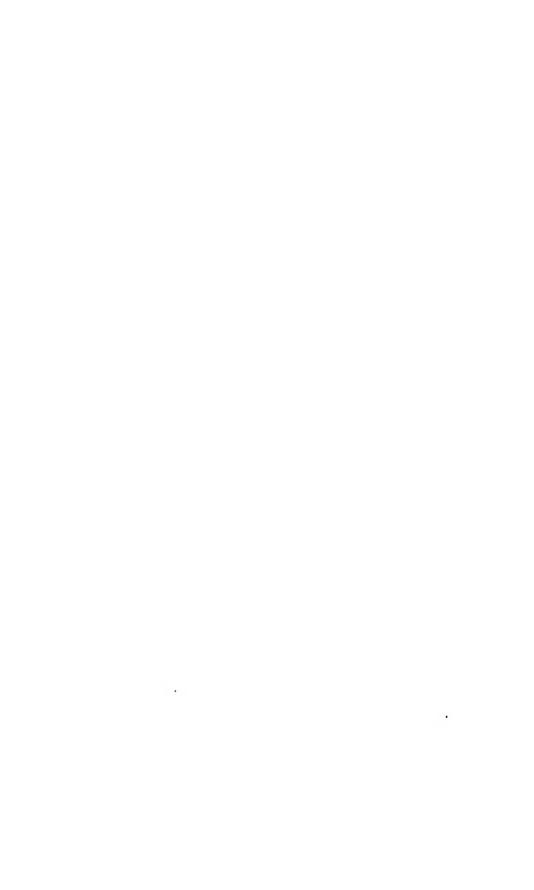
[Mr. R. D.] Kollewijn. Het moderne Chinese familierecht; Indisch Tijdschrift van het Recht, 134 (1931).

W. A. Pickering. Chinese secret societies [and their origin]; Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 1 (1878) en 3 (1879).

IV. Godsdienstig recht.

Vonnis in T. 134: 145¹)

¹⁾ Zie ook boven onder III, blz. 5.



VERTALING VAN SARGA XX VAN HET OUDJAVAANSCHE RAMAYANA.

DOOR

Dr. H H JUYNBOLL

Sarga XX.1)

Als de donder vloeide het bloed over de bergen, in de afgronden en diepe rivieren. De lijken der gesneuvelde olifanten en paarden werden medegesleept, rollende, een ongewoon schouwspel, als groote steenen (1).

Zeer vreeselijk was die stroom, onafgebroken, ruischend, bovendien vermengd met vet en schuimende hersenen. Dit was de reden, dat hij hoe langer hoe verschrikkelijker werd, in alle opzichten als de Waitarani om te zien (2).

De halfgoden, booze geesten en *Piçāca's* dansten in scharen op het slagveld, etende en drinkende. Dronken en verzadigd van bloed waren zij allen luidruchtig; hun gelaat was zoo vervaarlijk als dat van leeuwen (3).

Met de rivier van het stroomende bloed werden alle rotsblokken vol. Nu droogde het slagveld op; het water er op was niet zeer diep (4).

De helden waren allen uitermate vermoeid, omdat zij zoo lang gestreden hadden. Zij trokken allen terug en gingen uiteen; de rāksasa's zuchtten en wecklaagden (5)

Evenzoo de aben: daar zij vermoeid en uitgeput waren rustten zij. Zij wischten allen him zweet af als spelende knapen 2) (6)

De helden trokken terug wegens hinne vermoeidheid, doch de legeraanvoerders traden naar voren. De heldhaitige Prajanggha was moedig in den strijd, krachtig, geoefend in den strijd te voet en zeer oud.³) (7).

Zoo hard en scherp als diamant, evenzoo waren zijne dijen als

¹⁾ Sarga XIX is vertaald in deel 86, p. 537-556 dezer Bijdragen

²⁾ Mānarcultākrādīta is tevens de main van de versitaat Ngl Wittasañcaya, 31

³⁾ Voor atherddhi in den teksi lees ik atherddha

diamant. Zijne vijanden werden vernietigd, verbrijzeld en vermorzeld, wanneer hij hen trapte; dit was de aanleiding, dat hij vermaard was onder den naam Prajanggha (8).

Hij was breed en dik van lichaamsbouw, groot en stijf(?), stevig en hard(?), nu eens vallende, dan weer onderste boven geworpen. Niet gering, in woestheid niet voor een tijger onderdoende, de verpersoonlijkte hardheid, de incarnatie en quintessens 1) van een heldengeslacht (9).

De dappere aap, Sampāti genaamd, trad naar voren, volmaakt van roem, uitermate moedig, heldhaftig, vol mannelijke kracht, bedreven in (den strijd met) krachtige vijanden, haastig ronddraaiende, vast van inborst in den strijd (10).

Sampāti trad naar voren, een waardig tegenstander om te zien: hij zwaaide een stok rond, die onmetelijk groot was. De voortschrijdende tegenpartij trok terug en retireerde, langzaam, beweeglijk, zijn staart heen en weer bewegende (10).

Snel maakten zij beiden zich op, hunne bedrevenheid vertoonende, zorgvuldig glurende en verschalkende zonder zich te laten verschalken. Sampāti sprong snel op. Toen hij bijna de voeten van den reus Prajanggha bereikt had. (11)

toen was Prajanggha op zijne hoede. Toen de stok hem bijna bereikte, trachtte hij op te springen. Zij draaiden beiden om elkander, aandringend, eene zwakke plaats zoekende; ten gevolge ervan, dat zij die zagen, werden zij geen van beiden verschalkt (12).

Wegens den langen duur werd Prajanggha overwonnen en dolf hij het onderspit; op het punt van te schoppen met zijne voeten, werd hij gestooten en geslagen. Zijn hoofd werd weggeslingerd, meegesleept en afgehouwen; zijn bloed spoot er uit en het leven ontvlood hem (14).

Sphutadākṣi en Dakṣa, alsmede Pratapanākṣi traden naar voren op het slagveld. Zij beiden met hun vriend, den rāksasa Dṛṣṭiwiṣa; vroeger verbranden hunne vijanden, zoodra zij door hen gezien werden (15).

De roode glans van hunne oogen straalde, hun gloed was heet, als een vlammend vuur: daardoor werd het apenleger zwak, als zij aangestaard werden: hunne haren knetterden, rookten en brandden (16).

Zij vluchtten allen en verspreidden zich, achtervolgd wordende. Toen trad Nala naar voren en snel hervatte hij den strijd. Hij be-

¹⁾ His vat ik hier op in den zin van sāra. Evenals tus beteekent his "druipen".

stond geheel uit vuur¹); dat was de reden, waarom hij Nala heette (17).

Sphuţadākṣi werd door hem gegrepen; zijn gelaat werd geslagen, zoodat hij ineens stierf. Pratapanāksi, die wegvloog, werd door hem gepakt; zijne voeten werden gegrepen en ten slotte werd hij gepakt (18).

In het luchtruim bezwijmde hij en werd hij bedwelmd. Hij werd hevig rondgedraaid. Op den grond geworpen, herkreeg hij zijn bewustzijn; met spelende oogen²) sneuvelde hij, gekweld en zuchtende (19).

Toen hij sneuvelde, de krachtige held van het leger der $r\bar{a}k\bar{s}asa$'s, heldhaftig en dapper op het slagveld, strijdlustig, niet aarzelend, vast besloten, die niet kon sneuvelen in den strijd, was een teeken ervan, dat zijn geest inderdaad heldhaftig was, volmaakt, onwankelbaar en onbezoedeld, dat de hemel schudde en de deuren ervan zich openden en zich opensperden voor den held (20).

Alle Kinnara-scharen kwamen in opschudding en de Kinnari's waren allen verheugd en de Widyādharī's vergezelden hem in grooten getale met vele Widyādhara's. Allen kwamen hem te gemoet, verheugd in hun hart, spijzen van vijfderlei soort als gastgeschenk medevoerende, want dit was de handelwijze van hen in den hemel, zoo was het vastgesteld (21).

De geest der godenscharen en zienerscharen in het luchtruim was verlangend om te zien. Zij waren allen opeengehoopt, juichende in het luchtruim, dicht opeengedrongen, (zoodat) het luchtruim onzichtbaar was. Het gemoed der *undharşi*'s (groote heiligen), die zich in den strijd verlustigden, was verheugd; Nārada was de voorste van hen. Tumburu was verblijd, eendrachtig en voldaan en hem volgde Gotama, zeer 'verheugd (22).

Buitengewoon vreeselijk en daverend was de strijd der *rākṣasa*'s en der apen. Het was meesleepend om te zien; beiden waren even woest en deden niet onder in heldenmoed, ten gevolge van hunne dapperheid en hun moed in den strijd; zij beukten elkaar en hieven een leeuwengebrul aan. Hun geluid was buitengewoon verschrikkelijk en vervaarlijk, zoodat het alle hemelstreken vervulde (23).

Jambumālī trad naar voren, een groote held, den strijd herstellende,

¹⁾ Bahnitanmaya en apuy sakala beteekenen beide, geheel uit vuur bestaande.

²⁾ Pramitākṣara of bramitākṣara is tevens de naam van de versmaat (Wṛtta-sañcaya, 65).

opdat zij niet zouden wijken. Hij droeg op zijde, wegens zijne vele vroegere verdiensten in den strijd, beroemd door zijne felheid en onvergelijkelijk, een buitengewoon scherp zwaard, waarmede hij beukte op de apen, die hij stiet met zijn kṛṭāla. Bāyu's zoon trad vooruit en verdelgde hem, zoodat hij viel, gedrukt door een grooten berg (24).

Mitraghna en Wibhiṣaṇa traden naar voren en stelden zich tegenover elkaar, geducht om te zien. Zij waren beiden bedreven in den strijd met de knots en zij waren reeds lang ervaren in het slaan. Mitraghna werd verschalkt, in een oogenblik viel hij bezwijmd, met de knots geslagen door den edelen Wibhiṣaṇa; de apen juichten verbaasd bij het zien daarvan (25).

Toen trad Praghasa naar voren, een held, bedreven in (het ontdekken van) onverdedigde plaatsen en onbevreesd. Sugrīwa was, hem ziende, verheugd en verblijd en snel raakten zij slaags, vooruittredende. Hunne knotsen werden tegelijk verbrijzeld en geknakt, waarop zij vooruittraden en met de vuisten vochten op den grond. Praghasa werd weggeslingerd en zijn borst werd gebroken en verbrijzeld, terwijl zijne linkerzijde met de vuist geslagen werd (26).

Het gemoed der zienerscharen was verheugd, dat ziende, en ook de goden en de Gandharwa's waren voldaan, omdat Sugrīwa heldhaftig was in den strijd en eenen buitengewoon dapperen rāksasa overwonnen had. Wegens hunne tevredenheid riepen zij allen: "Heil! Heil"! en zij juichten hem luidkeels toe. Voortdurend werd wierook en blanketsel wijd en zijd uitgestort alsmede een bloemenregen, enz. (27)

Zoo was het huldeblijk van de vis op het slagveld en de gesneuvelden werden geprezen, omdat zij helden waren. Dit was de reden, waarom allen, die in den strijd waren, van plan waren, om niet te wijken op het slagveld, (doch) te sneuvelen als helden (28).

Bajramuşti was vertoornd en luid schaterend trad hij naar voren, als de Doodsgod. Zijn vuist was zoo hard als diamant; de vijanden stierven ineens, als zij geslagen werden en werden verdelgd. Toen trad Mainda vooruit, Bajramuşti op het slagveld tegemoettredende. Onmiddellijk greep hij hem en draaide zijn nek om, waarop hij snel wegvloog, zijn hoofd medevoerende (29).

Er was een dappere, nog jonge *rāksasa*. Anikumbha genaamd, die den strijd hervatte. Zijne oogen waren zeer gruwelijk, rood en uitpuilend, als een gouden pot, rood en flikkerend (30).

De aap Nīla trad verheugd naar voren, zeer gerust, zonder iets te

dragen. Hij draaide een knots rond, een vadem dik; hij viel hem aan en sloeg er heftig mede (31).

De aap Nīla was onwrikbaar en onwankelbaar, onbewegelijk als een berg, toen hij gebeukt werd. Anikumbha werd snel door hem gegrepen; hij beet hem in zijn hals, zoodat die brak (32).

Wirūpākṣa drong aan, niet stilstaande; hij hield de wacht binnen in de stad. Zijn gemoed was verheugd, toen hij het krijgsgeschreeuw hoorde en hij vloog snel weg en trok naar het slagveld (33).

Toen trad Laksmana naar voren, hoogmoedig en vastberaden; hij schoot op Wirūpāksa en trof hem, waarop hij spoedig viel. Snel trad Açaniprabha naar voren, te hulp komende, doch hij sneuvelde, geveld door Drawidha's knots (34).

Nadat alle helden gesneuveld waren, trad hij toe op Indrajit. Zijn wagen naderde, terwijl hij een knots zwaaide, een vadem dik. Anggada draaide een groot stuk hout rond en trad onbevreesd naar voren. De paarden van Indrajit werden gebeukt en zijn wagen ging kapot, werd vernield en verbrijzeld (35).

Toen Rāma, de apenvorst en Lakṣmana Anggada zagen, prezen zij hem en juichten hem toe: "Bravo! voortreffelijke zoon van Bāli!" Wibhīṣaṇa glimlachte verbaasd, verheugd en tevreden bij het zien daarvan. Alle apen juichten en klapten luidruchtig in de handen (36).

Evenzoo juichten in den hemel alle goden; ziende dat Indrajit getroffen was, waren zij allen uittartend. De hemel trilde en alle *rāksasa*'s werden bevreesd. Het gelaat van Indrajit verbleekte en hij keerde zeer beschaamd terug (37).

want hij was vroeger nooit overwonnen op het slagveld. Hij toch overwon den vijand en al, wie hem tegemoet trad, werd vroeger overwonnen. Zelfs god Indra werd door hem gebonden. Zoo was de roem van Indrajit, die de geheele aarde 1) vervulde (38).

Deze was nu verdwenen, nu hij zag, dat zijn roem door de verbrijzeling van zijn wagen (ook) vernietigd was. De dood van zijne paarden was alsof hij (zelf) verslagen was; dit was de oorzaak van zijne schaamte (39).

Vervolgens toen Indrajit teruggekeerd was, was er geen goede beschermer meer onder de legeraanvoerders. Toen Raghu's telg vernam, dat de vijanden gesneuveld waren, beschoot hij hen met een regen van scherpe pijlen (40).

Zijne pijlen waren zoo dicht als eene dakbedekking; de lucht werd

¹⁾ Prthwitala is tevens de naam van de versmaat (Wrttasañcaya, 84).

duister, bedekt en ondoorzichtbaar. Onophoudelijk vielen zij en troffen, zoodat het leger der dappere *rāksusa*'s verdelgd werd (41).

Er waren er, die getroffen door een pijl ineens braken, alsof hun borst door een werpschijf getroffen was, zonder te falen. Er waren er, die doorboord werden en tegelijk braken; alsof zij omgevouwen waren, sneuvelden zij allen tegelijk (42).

Laat er niet gesproken worden over hen, die door sporen getroffen werden; zij stierven ineens, daar hunne zwakke plaatsen getroffen werden, zonder te falen. Als vliegende witte mieren, die in het vuur vallen, daarmede waren zij te vergelijken, zoo plotseling was hun dood (43).

Immers de pijlen vielen voortdurend, zoodat de lijken verscheurd en in honderd stukken gereten werden. Er waren er, wier mond gevuld en dichtgepropt werd, zoodat hun mond als een pijlkoker was (44).

Er waren er, die telkens getroffen en hevig gewond werden, omdat de pijlen in hen doordrongen. Hier en daar waren de wonden verward en gescheurd; hun lichaam was vernield als een mand (45).

Alle afdeelingen van het asura-leger streden verwoed, zonder iemand te sparen. Er waren er, die zeer bevreesd waren op het slagveld; zij zonnen op een middel, om de werpschijven der vijanden te vermijden en vluchtten (46).

Het leger verstrooide zich, zwak en hulpeloos. Immers zij werden bestookt door uit pijlen bestaande schichten. De pijlen staken in menigte uit hun rug, zonder tusschenruimte. Hunne haren waren als die van een verbazend groot stekelvarken en stonden alle overeind (47).

Geen van het leger werd gemist; zij werden allen gewond en vernield. Hun bloed droop bij de achtervolging en zij waren afgemat en weeklaagden. Zij voelden zich genoodzaakt te urineeren en zij waren uitgeput en vermoeid, terwijl anderen kwamen te vallen. Zij werden bedreigd en toegeschreeuwd door het leger der apen (48).

Vervolgens gingen zij allen uiteen zonder den strijd te hervatten. Zij zochten allen hun toevlucht in de vesting; de dag was reeds grootendeels verstreken. Daarop ging de zon onder, snel, als 't ware zich verbergende, omdat hij afkeerig was te zien, hoe het leger vluchtte (49).

God Aditya ging onder en verwijderde zich snel; hoe langer hoe zwakker glansde het licht. De tijd der schemering kwam en het Westen glansde rood, evenals het slagveld door het bloed (50).

Spreken wij niet over het verstrijken der schemering; de wereld werd donker en het Noorden en Zuiden waren niet zichtbaar. Het was alsof de duisternis hen scheidde, evenals het einde der strijdende helden (51).

Toen Meghanāda vertoornd en verbitterd was, omdat zijne paarden omgekomen waren en zijn wagen vernield was, trad hij den tempel ¹) binnen. Daar was zijn voornemen, om te bidden om een pijl, Sarppāstrapāça (Slangenstrikpijl) (52).

Nadat hij gebeden had om den Nāgapāça, wendde hij yoga aan, een toovermiddel om zich onzichtbaar te maken. Zijn lichaam werd fijn, gelijk de aether, zoodat hij zag, maar onzichtbaar was door de kracht van het toovermiddel $m\bar{a}y\bar{a}$ (53).

Nadat zijn yoga volkomen geslaagd was, glimlachte hij, daar hij zeker wist dat hij niet overwonnen zou worden. Hij greep zijn boog, die buitengewoon groot was, en zijn pijl met scherpe punt, den machtigen $N\bar{a}ya$ -god (54).

Toen hij op het slagveld kwam, schreeuwde hij en brulde vreeselijk; zijn geluid was bulderend, geducht, diepklinkend en hevig. De aarde beefde en het luchtruim werd daarmede vervuld, omdat hij in de wereld vermaard was als Meghanāda (55).

De apen waren afgemat, onthutst en verschrikt, niet wetende, wat de oorsprong was van dat vreeselijke geluid. Ontsteld keken zij naar het Noorden en Zuiden, maar zij zagen niets, omdat de aarde donker en verduisterd was (56).

Ook was het lichaam van Meghanāda onzichtbaar, doch zijn leeuwengebrul was zeer geducht. De apen werden hoe langer hoe bevreesder, bij het hooren van het geduchte geluid, niet wetende, wat zij zouden doen, omdat zij hunnen vijand niet zagen (57).

Toen de apen allen daverend schreeuwden en in opschudding kwamen, spande Indrajit zijn boog, zonder dat de apen den pijl Nāgapāça zagen; alle pijlen veranderden zich in slangen (58),

lang en groot en hun muil was buitengewoon breed; glanzend en gespleten was hun kuif en hunne oogen. Hun vergif kwam voortdurend uit hun bek. Ach! Hoe vreeselijk waren de voortsluipende slangen²)! (59).

Hierin veranderden zich de pijlen van Daçawadana's zoon. Ten getale van honderd duizend duizenden bonden de pijlen het apenleger. De apen werden allen gebonden en kermden, bij zeven of vier tegelijk.

¹⁾ Het woord dewägāra ontbreekt in de Oudjay, woordenboeken.

²⁾ Bhujanggaprayāta is tevens de naam van een versmaat (Wṛttasañcaya, 62).

Deerniswaardig spartelden zij en weenden, terwijl zij allen grijnsden (60).

Evenzoo werd Rāma en zijn jongere broeder beschoten met den pijl Nāgapāça en zij werden ineens gebonden. Hunne armen werden stevig gebonden en zij werden beiden tot hunne voeten toe omwikkeld. Hunne gewrichten waren alle vermoeid en uitgeput, alsof zij met blanketsel ingesmeerd waren (61).

Zij vielen bewusteloos, in zwijm, in een oogenblik verloor hun lichaam het bewustzijn. Hunne oogen sloten zich, bedwelmd, alsof zij onmiddellijk zouden sterven en hun gelaat was glansloos, evenals de maan, door den dag overvallen. Alsof het op riet gevallen 1) was, sidderde hun hart (62).

Toen zij vielen, geraakte het apenleger in opschudding. Hoe langer hoe luider kernden zij, bedroefd en zij weenden allen zeer erg. Sommigen treurden, omdat hun lichaam gebonden en verslapt was, anderen echter uit liefde jegens hun vorst. Ach hoe liefderijk was hun hart! (63).

..Ach telg van Raghu! Gij zijt de heer en god van ons allen, bijna ons voedsel; er is geen ander, gij zijt onze eenige toeverlaat. Hetgeen wij daarvoor ter vergelding doen is het doen verdwijnen van uw leed, o vorst! Doelloos is ons aller leven, dat het ons eene groote vreugde was te schenken (64).

"Slechts gij, voortreffelijke vorst, zijt in staat het welzijn van anderen te behartigen. De asceten, de brave en edele menschen zijn steeds door u beschermd. Het is uw doel, dat het leed der drie werelden verdwijne. Ach! Wie is nu uw gelijke in groote deugden? (65).

"Gij zijt medelijdend van aard en gij hebt alle schepselen lief. De ongelukkigen, hulpeloozen en blinden zoeken bij u hun toevlucht en worden door u welwillend behandeld. Er is geen partijdigheid in uw hart en het is zuiver en rein. Zelfs de toorn, een groote vijand, is altijd door u bedwongen" (66).

Zoo waren de woorden van het apenleger, terwijl zij jammerden en weenden. Hunne tranen stroomden en vloeiden en zij snikten allen. Zij bejammerden de vele deugden van Raghu's voortreffelijken telg, omdat zij dachten aan zijne goddelijke navolgenswaardige weldaden (67).

Ook waren er buitengewoon dappere, zeer onverschrokken apen.

⁾ Wangçapatrapatita is eveneens de naam van een versmaat (Wṛttasañ-caya, 82).

die niet weenden, toen zij door den slangenstrik getroffen werden, omdat zij vertoornd waren. Zij trachtten zich te wentelen, zich verbijtende, zeer verbitterd en doldriftig. Hunne tranen stroomden en vloeiden onafgebroken op hunne wangen en hun hart gloeide (68).

"Het heeft geen nut, dat dit lichaam in leven gelaten wordt; wij zijn er niet aan gehecht. Laten wij liever gepijnigd worden en sterven". Zoo spraken anderen, terwijl zij hun lichaam, dat gekweld werd, uitscholden. Zij voelden zich te schande gemaakt, omdat geen groote vijand hen doodde (69):

"Ach! Zeer ongelukkig en zeer onrein is mijn leven! Mijne vroegere slechte daden zijn echter zoo hoog als de Meru. Ach! goden! Hoe onbarmhartig zijt gij!" Zoo spraken anderen Allen, lichaam en geest, begrepen de macht van het noodlot (70).

Ook zij, die niet getroffen waren door den Slangenstrik, weenden, bedroefd omdat zij niet in staat waren. Raghu's telg te helpen. "Zeker zullen vorst Rāma en Laksmaṇa sterven. Wat zouden wij er aan doen?" zeiden zij, terwijl zij er verbaasd naar stonden te kijken (71).

"Als er een zichtbare vijand was, welaan! dan zouden wij allen niet wijken op het slagveld, doch allen sterven, waardig als brandoffer. Het leven is ons offer, dat den dood tot grens heeft". Zoo spraken zij allen, hunne stroomende tranen afwisschende (72).

De apenvorst was vertoornd en op zijn lip bijtende stond hij op. De edele Wibhīsaṇa trad naar voren, over zijne oogen strijkende. Toen zag hij duidelijk Indrajit in het luchtruim. Hij greep snel zijn scherpe werpspies, die flikkerde (73).

Toen Indrajit dat zag, vloog hij weg en keerde terug. Daar gekomen, trad hij naar voren en deelde aan Daçamukha mede: "De vijanden zijn overwonnen en gesneuveld, gebonden en krachteloos. Raghu's telg en Lakṣmaṇa zijn buitengewoon zwak en zonder bekwaamheid" (74).

Zoo waren zijne woorden, waardoor hij mededeelde, dat de voortreffelijke Rāma gesneuveld was. Hij was er zeker van en was niet ongerust ten gevolge van zijn overmoed. Daçānana was verheugd en juichte hem toe en prees hem: "Bravo, mijn voortreffelijke zoon! Gij zijt met recht een bekoorlijke held!)" (75).

Zoo waren de woorden van Daçawadana, waarmede hij zijn zoon prees. Uit vreugde had hij lust, om vooruit te treden en hem te omhelzen. Hij twijfelde er niet aan, toen hem dit medegedeeld werd,

¹⁾ Prawiralalita is tevens de naam van de versmaat (Wrttasañcaya, 80).

dat hij (Rāma) gezind was, te gehoorzamen, omdat hij altijd vertrouwde op de kracht van zijn zoon (76).

Vervolgens werden allerlei spijzen, goud, edelgesteenten en sieraden als huldeblijk en geschenken aan Indrajit aangeboden. Snel trad hij naar buiten en nam ze alle in ontvangst (77).

Het leger was verheugd, hoorende dat hij overwonnen had. Zij allen aten, dronken en beraadslaagden 's nachts. Alle vreemde en voortreffelijke spijzen, alles wat zij begeerden in hun hart, dat was daar gereed en aanwezig (78).

Bloemen, voortreffelijke reukwerken, fijne en welriekende kleederen, gouden kiosken, gordijnen en ophanghaken, bekleede bedden, voortreffelijke maagden en Apsarasen, schoon en teeder en allen bedreven in het minnespel (79).

Zoo waren de genietingen van de dappere helden; zij sliepen dien nacht niet, maar bleven wakker. Sommigen waren vroolijk en dansten met hun geslacht, terwijl anderen mingenot smaakten, verliefd en dartel (80).

VARIA.

DOOR

Dr. J. GONDA.

I. Tantu Panggělaran, ed. Pigeaud, p. 58, 3e almea.

Nā ling bhaṭāra Mahākaraṇa: ...\naku kamu hyang Brahmā, turuna pwa ring Yawaḍipa; panglandĕpi pĕrang pĕrang ning mānūṣa, lwirnya: āstra, luke, tatah, usu, pĕrkul, patuk, salwirning pagawayaning mānūṣa, Kita mangaran pande wsi; kunang denta manglaṇdĕpanāstra, ana Windu prakāça ngaranya. Enz

Prof. Kern liet indertijd (Ecne Oud-Jav. Cosmogonie, Bijdragen, V. 2; 1887; Verspr. Geschr. IX. 289) de laatste woorden drukken: hana Winduprakāça ngaranya

Op p. 130 geeft Dr. Pigeaud van deze passage de volgende vertaling: "Zoo sprak de Heer M.:Gij, mijn zoon B., daalt gij neder naar 't eiland Java, scherp de werktuigen der menschen, zooals wapenen, luke's, vijlen, usn's, bijlen, beitels, allerlei gereedschap der menschen. Gij heet ijzersmid, wat betreft uw wapensmederij, dat is in Winduprakāça, Enz."

De bedoeling van dezen tekst is volkomen duidelijk: op bevel van den Oppergod moet Brahmå de kunst van het smeden en vervaardigen van werktuigen op Java introduceeren. Hij zal dan hierdoor den naam "ijzersmid" verwerven. Niet verklaard is echter door de beide uitgevers het slot van de passage. Pigeaud teekent er bij aan (p. 130, n. 7): "Wat met Winduprakāça bedoeld is, is duister; de samenstelling en de woorden afzonderlijk hebben voor zoover bekend in 't Skrit geen beteekenis die hier zou passen". Blijkens zijn vertaling ziet hij er echter 'n naam van een plaats of tijdsduur in. Ook Kern dacht, het woord een hoofdletter gevende, aan een eigennaam.

Naar mijn meening is dit niet juist en is de uitdrukking wel degelijk bevredigend te verklaren. Men denke echter niet aan een Sanskrit-samenstelling. Wanneer men in twee woorden leest windu prakāça, dan is het tweede het bekende Skt. woord "beroemd, ver-

maard, bekend", dat op meerdere plaatsen ook in de Oud-Jav. literatuur voorkonit. Het eerste woord, windu, moet men in verband brengen met het Maleische bindoe, draaibank. Het Kawi-Bal. Wdb. vermeldt het met, echter geven de Nieuw-Javaansche lexica op: "windon of pamindon = pamboeboetan = draaibank". Er schijnt dus geen bezwaar te zijn om op onze plaats aan dit woord te denken. m deze of ongeveer deze beteekenis. Voor het gebruik van prakāça in de beteekenis "bekend als" kan men vergelijken Nägarakrtägama 40. 1: ngūnī... hana sira mahānātha... sāksāt dewātmakāyonija tanava těkap Crī-Girīndra prakāça = weleer was er een groot vorst... klaarblijkelijk van goddelijke natuur als een niet uit een moederschoot geboren zoon van Girindra bekend zijnde. Men zie ook ibid. 86, 1: wwanten lor ning pura tegal anama ng Bubat kaprakāça en Wirātaparwa, p. 63 Jb : ya ta vukti ni nghulun prakāça ngaran Krsna. Voor de verbinding met ngaranya vergelijke men het gebruik van het somtijds synonieme prasiddha, waarvoor ik citeer: Brahmandapurāna kakawin (Ms. Or Leiden 4159) 11, 7; karing Windusāra prasiddhā ngaranya Daar nu ngaranya vaak gebruikt wordt in den zin van: "het zoogenaamde", "wat men noemt" achter vreemde namen en uitdrukkingen, zou men kunnen veronderstellen, dat het ook op de hier besproken plaats uit de Tantu Pangg, pleonastisch gebezigd is, tenzij men prakāça met "beroemd" wil weergeven. Indien het bovenstaande juist is, zal men onze plaats kunnen vertalen met: ..wat betreft uw wapenscherperij, die zal bestaan als de bekende, dusgenaamde "windu" (de draaibank, misschien: het bankwerk), bekend onder den naam w."

II. Tantu Pangg. p. 98 boven

Hier wordt beschreven hoe de Heer Dharmarāja te voorschijn kwam uit den top van den Mahāmeru, waarbij deze in drieën spleet. Vrouwe Pṛthiwī schudde alsof de Mahāmeru in zou storten; mēṇḍěk bhumiwaçaṇa, kumucak wai nikang hudadi, atgata bhaṭāra Parameçwara ruga sang hyang Mahāmeru. "'t aardsch verblijf verzonk, 't water van de oceaan golfde. De Heer P. werd verschrikt, dat de M. in zou storten". (Pigeaud). In plaats van atgata geven de hss. D en E.: kaget pwa, op grond waarvan Pigeaud, p. 165 vertaalt met "verschrikt". aanteekenend dat van atgata geen beteekenis wordt opgegeven. M.i. is dit woord echter in verband te brengen met nāgata en natgata, die beide afgeleid worden van het Skt. anāgata = toekomstig. Hiernaast vindt men in het O. Jav. vaak de beteekenis

"bevreesd, beducht", hetgeen met de lezing van de hss. D en E en de vertaling van Pigeaud op onze plaats overeenstemt.

Over de onderlinge verhouding dezer vormen kan men het volgende vermoeden. Oorspronkelijk bestond slechts het aan het Skt. ontleende anāgata. Hiervan is de aanvangs a verdwenen, wat verschillende oorzaken kan hebben; vooreerst kan zij opgevat zijn als het bekende praefix a-. Dan is ook te denken aan 'n afvallen metri causa. Zoo leest men b.v. Brahmāṇḍapurāṇa kakawin 7, 2 (Cod. Leiden 4159) tyanta = atyanta in het vers: deçāgong tyanta pawitra.

Invloed kan ook gehad hebben verkeerde splitsing, wanneer het als tweede lid met een op -a eindigend ander woord was samengesteld, verg. hetzelfde Brahm, pur. 7, 7: supūrņātyanta.

Men vergelijke ook O. J. padgata < Skt. āpadgata. ...n het ongeluk geraakt"; çrāma (Nāg. 79. 3) < Skt. āçrama, rabdha < Skt. ārabdha, bhiṣēka (Par. 8, 23) < abhisēka en derg.

Zoo kan men zich het ontstaan van nāgata indenken. Moeilijker lijkt mij een aannemelijke verklaring te geven van natgata, dat de derde phase zal hebben gevormd. Het invoegen van de dentaal zou ik voorloopig willen opvatten als analogie naar gelijk-gevormde, althans ongeveer eender-klinkende woorden met verwante beteekenis. Ik denk aan padgata (zie boven), waar de dentaal etymologisch op haar plaats is. Ook een woord als sagadgada kan invloed gehad hebben. (In het Skt. = stamelend, stotterend, in het O. Jav. algemeener, blijkens bv. Rāmāyaṇa 5, 79: sagadgada manah nira, "onthutst"). Bij opzettelijk zoeken zijn er wellicht meer dergelijke woorden te vinden.

Tenslotte, stel ik mij voor, heeft natgata aanleiding gegeven tot het ontstaan van atgata. Op dezelfde wijze staat Nederl, aak naast Hoogd, Nachen (M. H. D. nache, O. H. D. nahho enz.), Nederl, avegaar naast navegaar (soort boor), Fr. once naast Lat. lyncea (vgl. Zauner, Roman, Sprachw, I. p. 83). D.w.z. in deze gevallen is de oorspronkelijke, etymologische, aanvangsconsonant, die veelvuldig voorafgegaan werd door 'n op -n (resp. -l) eindigend woord (nl. het lidwoord), als tot dit voorafgaande woord behoorend beschouwd. Op dezelfde wijze is het volkomen verklaarbaar hoe natgata in het O.Jav., een taal met vele op -n emdigende woorden (men denke b.v. aan de vaak voorkomende verbindingen met tan) zijn aanvangsmedeklinker heeft ingeboet.

Prof. Berg maakt attent op den vorm Awanatya waar bedoeld wordt Nawanatya (Middeljav. hist. trad. p. 17, noot) en herinnert

aan Awaruci naast Nawaruci (v. d. Tuuk, K. B. Wdb. I, 542—3); dit is hetzelfde verschijnsel. Tenslotte zij opgemerkt, dat de algemeene afkeer van het Javaansch tegen met nasalen beginnende woorden ook hier een rol zal hebben gespeeld. 1)

III Tantu Pangg, p. 125, 4e al.

"Ih, hasungku katmu mangko, alawas ta ya lunghā, dak pupuh ngūni, hosanya tanpasara manūtakěn dadi lunghā. Atutuku hanmu".

Zóó luidt de door Dr. Pigeaud afgedrukte tekst. Varianten zijn: hoş. tanp.: dosanya tanpaçaramā B, E³; doşanya C. Dr. Pigeaud vertaalt: "Zie, nu heb ik mijn hond gevonden, allang was hij weg. Vroeger heb ik hem geslagen, z'n fout was dat hij niet kon volgen, zoodat hij wegliep. Dit is nu 'n gelukje", opmerkende, dat de bedoeling van de woorden doşanya (dat hij terecht als grondslag voor z'n vertaling neemt) — manūtakěn niet duidelijk is. Hij vertaalt overigens tanpasara in overeenstemming met de in Juynboll's Woordenlijst, p. 599 opgegeven beteekenissen.

Prof. Berg, Inleiding t d. studie v. h. Oud-Jav., p. 99, geeft de woorden weer als volgt: "Zijn fout was, dat hij niet...(?)", Ofschoon de vertaling van Dr. P. niet onzmuig is, zij hem toegegeven dat de duidelijkheid der passage zeer te wenschen overlaat. Misschien verdient daarom de lezing van B, E3 overweging: dosanya tanpaçaramā. Wijzigt men dit in: d tanpasaramā, een geringe verandering, daar s en ç vaker verwisseld worden in de hss., dan kan men tanpasaramā uitleggen als tanpa = zonder en Skt. saramā, hetwelk niet altijd de eigennaam is van de bij de Hindoes zeer bekende hond van den god Indra, de moeder van de twee Sarameyas, maar ook in het Sanskrit voorkomt als naam voor "teef" in het algemeen (zie Pet. Wdb. en Schmidt's Nachträge) Van der Tuuk, K. B. Wdb. 111, 93 geeft voor saramâ op: "hond, jakhals, roofdier". Dit gebruik was dus ook op Java bekend Daar nu, blijkens p. 122, onderaan, de bewuste hond een asu lanang, reu, was, kan er van hem gezegd worden, dat hij op een gegeven moment tanpa saramā,

¹⁾ Proi Dr C. C. Berg, wien ik hier voor zijn zeer gewaardeerde opmerkingen openlijk dank zeg, acht het niet geheel uitgesloten, dat men de aileidingen van nägata en natuata scheidende, het laatste woord ook kan verklaren als volgt. padgata, waarvan de beteekenis schijnt te zijn vervaagd (vgl. v d. Tuuk, K. B Wdb. s.v.) kende de afleidingen kapadaata (v. d. Tuuk, t.a.p) en pinadgata: wanneer men in het laatste woord niet het infix -in-, maar het praefix pi- is gaan voelen, is de volgende phase geweest: nadgata.

zonder wijfje, was. De lezing: tanpasara manûtakěn is dus een fout, ontstaan door haplografie.

Wat is verder manūtakěn? Mogelijk blijft de afleiding van tût, dus met een beteekenis als: "om haar te volgen". Het zou m.i. echter ook geenszins ondenkbaar zijn, dat, toen de voorafgaande woorden eenmaal corrupt geworden waren, een afschrijver voor een minder gewonen vorm de afleiding van het overbekende tût heeft gesubstitueerd. De oorspronkelijke lezing zou dan kunnen geluid hebben manutākēn, en wel als ma-vorm van het "causativum" van suta = zoon, dus: ..een zoon voortbrengende". De hond verliet dan, kunnen we ons voorstellen, op een zeker tijdstip z'n meester om zich een wijf je te zoeken met de bedoeling een zoon te verwekken. Men kan hierbij desnoods denken aan verhalen als de geschiedenis van Mandapāla en dergelijke (vgl. Mahābhārata I, 229, 5 sqq.; Oud-Jav. Adiparwa, ed. Juynboll, pp. 210 sqq.); in elk geval zal het verwerven van een zoon ook voor een hond een plausibele reden geweest zijn om er andere verplichtingen (in casu: gehoorzaamheid aan zijn meester) tijdelijk voor te verbreken.

Wat tenslotte de constructie betreft, kan men b.v. vergelijken Tantu Pangg, p. 105; mangundanga ta sira para wiku manganakna yajña sira, "hij riep de wiku's op om 'n offer te houden" (Pigeaud). Onze plaats zou in vertaling aldus kunnen luiden; "ah, nu heb ik mijn hond gevonden, reeds lang geleden is hij weggeloopen. Vroeger heb ik hem geslagen, z'n fout (gebrek) was, dat hij zonder teef was om een zoon te doen geboren worden, zoodat hij er toe kwam om weg te loopen". Men stelle zich dus de kastijding voor als gevolg van het wegloopen terwille van een wijfje (het tweede *lunghā* uit den tekst) en als oorzaak van het definitieve wegloopen (het eerste *lunghā*). ¹)

IV. O. Jav. suraga.

"Wat de surangga (of suraga) en... geweest zijn,... ontgaat ons" (Pigeaud, Tantu Pangg. p. 238). Meestal vertaalt men het, zij het ook aarzelend, met "hoofdkussen", zoo ook Pigeaud zelf (p. 150: kussen; men verg, bv. Klinkert, Mal. Wdb. s.v. ", sõraga). De etymologie baart moeilijkheden; hoewel het er als 'n Sanskrit woord uit ziet, is het in die taal niet bekend. Het waarschijnlijkste lijkt mij om uit te gaan van de gelijkstelling sura = dewa, waaruit

¹⁾ De volgende woorden: atutuku hannu (vgl. Pigeaud, p. 192, n. 3) zouden wellicht, zooals Prof. Berg mij opmerkte, als. "atut tukku aněmu (tuk = antuk) = het is passend dat ik hem aantref", opgevat kunnen worden.

aan Awaruci naast Nawaruci (v. d. Tuuk, K. B. Wdb. I, 542—3); dit is hetzelfde verschijnsel. Tenslotte zij opgemerkt, dat de algemeene afkeer van het Javaansch tegen met nasalen beginnende woorden ook hier een rol zal hebben gespeeld. 1)

III. Tantu Pangg. p. 125, 4e al.

..Ih. hasınıgku katmu mangko, alawas ta ya lunghā, ḍak pupuh ngūni, hoṣanya tanpasara manūtakĕn dadi lunghā. Atutuku hanmu".

Zóó luidt de door Dr. Pigeaud afgedrukte tekst. Varianten zijn: hos. tanp.: dosanya tanpaçaramā B, E³; dosanya C. Dr. Pigeaud vertaalt: "Zie, nu heb ik mijn hond gevonden, allang was hij weg. Vroeger heb ik hem geslagen, z'n fout was dat hij niet kon volgen, zoodat hij wegliep. Dit is nu 'n gelukje", opmerkende, dat de bedoeling van de woorden dosanya (dat hij terecht als grondslag voor z'n vertaling neemt) — manūtakēn niet duidelijk is. Hij vertaalt overigens tanpasara in overeenstemming met de in Juynboll's Woordenlijst, p. 599 opgegeven beteekenissen.

Prof. Berg. Inleiding t. d. studie v. h. Oud-Jav., p. 99, geeft de woorden weer als volgt: "Zijn fout was, dat hij niet...(?)". Ofschoon de vertaling van Dr. P. niet onzinnig is, zij hem toegegeven dat de duidelijkheid der passage zeer te wenschen overlaat. Misschien verdient daarom de lezing van B. E. overweging: dosanya tanpaçaramā. Wijzigt men dit in: d tanpasaramā, een geringe verandering, daar s en ç vaker verwisseld worden in de hss., dan kan men tanpasaramā uitleggen als tanpa = zonder en Skt. saramā, hetwelk niet altijd de eigennaam is van de bij de Hindoes zeer bekende hond van den god Indra, de moeder van de twee Sāramevas, maar ook in het Sanskrit voorkomt als naam voor "teef" in het algemeen (zie Pet. Wdb. en Schmidt's Nachtrage) Van der Tuuk, K. B. Wdb. III. 93 geeft voor saramā op: "hond, jakhals, roofdier". Dit gebruik was dus ook op Java bekend. Daar nu, blijkens p. 122, onderaan, de bewuste hond een asu lanang, reu, was, kan er van hem gezegd worden, dat hij op een gegeven moment tanpa saramā,

¹⁾ Proi. Dr. C. C. Berg, wien ik hier voor zijn zeer gewaardeerde opmerkingen openlijk dank zeg, acht het met geheel uitgesloten, dat men de aileidingen van nāgata en nataata scheidende, het laatste woord ook kan verklaren als volgt padgata, waarvan de beteekenis schijnt te zijn vervaagd (vgl. v d Tuuk, K. B. Wdb s v.) kende de aileidingen kapadgata (v. d. Tuuk, t.a.p) en pinadgata, wanneer men in het laatste woord niet het iniix -in-, maar het praetix pi- is gaan voelen, is de volgende phase geweest: nadgata.

zonder wijfje, was. De lezing: tanpasara manūtakěn is dus een fout, ontstaan door haplografie.

Wat is verder manûtakên? Mogelijk blijft de afleiding van tūt, dus met een beteekenis als: "om haar te volgen". Het zou m.i. echter ook geenszins ondenkbaar zijn, dat, toen de voorafgaande woorden eenmaal corrupt geworden waren, een afschrijver voor een minder gewonen vorm de afleiding van het overbekende tút heeft gesubstitueerd. De oorspronkelijke lezing zou dan kunnen geluid hebben manutākēn, en wel als ma-vorm van het "causativum" van suta = zoon, dus: "een zoon voortbrengende". De hond verliet dan, kunnen we ons voorstellen, op een zeker tijdstip z'n meester om zich een wijf je te zoeken met de bedoeling een zoon te verwekken. Men kan hierbij desnoods denken aan verhalen als de geschiedenis van Mandapāla en dergelijke (vgl. Mahābhārata I, 229, 5 sqq.; Oud-Jav. Adiparwa, ed. Juynboll, pp. 210 sqq.); in elk geval zal het verwerven van een zoon ook voor een hond een plausibele reden geweest zijn om er andere verplichtingen (in casu: gehoorzaamheid aan zijn meester) tijdelijk voor te verbreken.

Wat tenslotte de constructie betreft, kan men b.v. vergelijken Tantu Pangg. p. 105: mangundanga ta sira para wiku manganakna yajña sira. "hij riep de wiku's op om 'n offer te houden" (Pigeaud). Onze plaats zou in vertaling aldus kunnen luiden: "ah, nu heb ik mijn hond gevonden, reeds lang geleden is hij weggeloopen Vroeger heb ik hem geslagen, z'n fout (gebrek) was, dat hij zonder teef was om een zoon te doen geboren worden, zoodat hij er toe kwam om weg te loopen". Men stelle zich dus de kastijding voor als gevolg van het wegloopen terwille van een wijfje (het tweede lunghā uit den tekst) en als oorzaak van het definitieve wegloopen (het eerste lunghā). 1)

IV. (). Jav. suraga.

"Wat de surangga (of suraga) en ... geweest zijn, ... ontgaat ons" (Pigeaud, Tantu Pangg. p. 238). Meestal vertaalt men het, zij het ook aarzelend, met "hoofdkussen", zoo ook Pigeaud zelf (p. 150: kussen; men verg. bv. Klinkert, Mal. Wdb. s.v. — 1 "... sõraga). De etymologie baart moeilijkheden; hoewel het er als 'n Sanskrit woord uit ziet, is het in die taal niet bekend. Het waarschijnlijkste lijkt mij om uit te gaan van de gelijkstelling sura = dewa, waaruit

¹⁾ De volgende woorden, atutuku hannu (vgl. Pigeaud, p. 192, n. 3) zouden wellicht, zooals Prof. Berg mij opmerkte, als: "atut tukku aněmu (tuk = antuk) = het is passend dat ik hem aantref", opgevat kunnen worden.

466 · VARIA.

volgt, dat *surāngga* kan worden gebruikt voor *dewāngga* (zoo ook v. d. Tuuk, K. B. Wdb. III. 108) Nu is *dewāngga* zoowel in 't Skt. als in 't O Jav. bekend. Als beteekenis vindt men: roode kleedingstof (zijde, chits) en derg.

Het woord kan, oorspronkelijk een ruime beteekenis gehad hebbende, elliptisch, na als bijstelling van een bepaald begrip, "kussen" of iets dergelijks, gefungeerd te hebben, de plaats van dat begrip zijn gaan innemen. Wat nu den vorm *suraga* betreft, dezen acht ik verklaarbaar op de volgende wijze. In het Skt. en O. Jav. stond naast *turangga*, "paard" de vorm *turaga*, naast *bhujangga*, "slang"; *bhujaga*, naast *wihangga* (v. d. Tuuk, K. B. Wdb, III, 450), "vogel"; wihaga.

Hoewel de oorsprong van het tweede deel van deze woorden geheel anders is dan dat van *surāngga* (hetgeen O. Jav. *surangga* wordt), stemt de klank ervan volkomen overeen met dien van ons woord, zoodat ook hiervan de nevenvorm *suraga* kan zijn ontstaan. Bovendien zou op Java, wanneer men *suraga* eenmaal gevormd had, door volksetymologie (*su* + *raga*: Skt. *rāga*: kleur, speciaal roode kleur; bij staatsiekussens is een "schoone kleur" een zaak van gewicht) aan dit woord z'n voortleven kunnen zijn verzekerd. Tenslotte dient in vlit verband herinnerd te worden aan het feit, dat de hss., vooral M -Jav., de inwendige nasaleering veelal niet weergeven.

V. Nāgarakṛtāgama, 38, 4.

In vs. 4 lezen we in Kern's editie:

kyātīri Mpungku huttama kasatpadan ira satirun, hetgeen de uitgever vertaalde met: "alom bekend was het, dat Z. Hoogeerwaarde zijn ambtsplichten op voorbeeldige wijze vervulde". Prof. Kern merkte voorts op, dat het his heeft kasadpadan en dat 't K. B. Wdb (III, 176) het woord noemt onder satpada = bij, waarvan in 't Skt. geen afleiding bestaat, "die licht verspreidt over de beteekenis van kasatpadan. Mijne vertaling is die maar een gissing" (Kern). De context wijst inderdaad in deze richting. Verandert men echter niet, als Kern, dp van de overlevering in tp, maar in tp en brengt men de, bij de bekende veelvuldige verwisseling in de his, tusschen s en s, geringe wijziging s - s aan, dan zou men de conjectuur kasatpadan kunnen voorstellen. Dit zou dan op de meer voorkomende wijze gevormd zijn van Skt. satpada, "treffliche Stellung", waarvoor R. Schmidt's supplement op het Pet. Wdb. een plaats opgeeft, en dat overigens (van Skt. pada in de beteekenis "(hooge) positie,

waardigheid") als Skt. woord volstrekt niet vreemd aandoet. In plaats van "zijn ambtsplichten... vervulde" zou men, indien men deze etymologie wil aanvaarden, met slechts geringe nuance in vertaling kunnen lezen: "zijn hooge positie... bekleedde".

In hetzelfde gedicht, 64, 3:

mukya sthāpaka sang purohita maṣadpāde sudharmmenadhi(?) (zóó Kern) treft men het woord wederom aan. Ook hier teekent de uitgever aan, dat de beteekenis hem onbekend is; "eigenlijk is het "als een bij". Overdrachtelijk beteekent het "de inkomsten trekken", maar ook "werkzaam zijn"". Ook hier stel ik daartegenover mijn denkbeeld: satpada = (hooge) positie, waardoor de vertaling van masatpāda wordt; "z'n positie bekleedende".

VI. Nāgarakṛtāgama 91, 7 en 8.

In de zangen 89, 90 en 91 van zijn gedicht geeft Prapañca ons een buitengewoon interessante beschrijving van verschillende feestelijkheden, door den vorst Ayam Wuruk te Majapahit gegeven. Helaas is de tekst, zooals deze tot ons is gekomen, vaak zoo onduidelijk, dat het niet mogelijk is 's dichters bedoeling steeds juist te vatten. Speciaal de strophen 7 en 8 van zang 91, waar beschreven wordt hoe de vorst zelf als tooneelspeler optreedt, zijn op meerdere punten duister, gelijk reeds door Prof. Kern in zijn uitgave werd gezegd. Ook wat later door Prof. Krom en R. Ng. Poerbatjaraka over deze verzen is opgemerkt heeft geen definitieve oplossing van de moeilijkheden gebracht. Geenszins pretendeerend, dit hier te doen, acht ik het niet zonder nut de volgende overwegingen aan het reeds gezegde toe te voegen.

De tekst van 91, 7 luidt volgens Kern's editie (V.G. VIII, p. 112): Çrī-naranātha tansipi wagus nira tělas arasuk | aṣṭa těkěs nireki n-upabhāryya rahayu sawala |

tus ning amātyawangça \le su>wicakṣaṇa tětěs ing ulah $^{\parallel}$

hetu nirānpabañwal anibākēn ucapan angěne || 7 ||,

waarbij in r. 3 en 4 de door Prof. Krom (Aanteekeningen op Kern's editie, p. 243) voorgestelde verbeteringen zijn aangebracht.

Prof. Kern vertaalde deze strophe als volgt:

"Z. Maj. de Vorst had zich met niet geringe handigheid gekostumeerd. Acht was 't getal van těkěs, schoon, — die hij —, afstammelingen van ministers-familiën, verstandig, door en door wetende hoe zich te gedragen. Daarom maakten zij grappen en lieten treffende gezegden vallen".

Men merke op, dat in r. 2 de woorden n-upabhāryya en sawala onvertaald zijn gelaten.

Allereerst upabhārya. Kern, het woord van elders onbekend achtende, vermoedt: "misschien beteekent het "medespeler" of "helper". Dit is slechts een vermoeden, hem ingegeven door de beteekenis van Skt. bhārya, "dienaar, spec. soldaat". Even goed kan men voor dezen vorm als kṛṭya van upa-bhṛ de beteekenis gissen: "wat naderbij gebracht, wat verschaft, gehaald, moet worden", hetgeen zich in dit verband — we zijn bij een tooneelvoorstelling — zou hebben kunnen ontwikkelen tot "datgene wat voor de vertooning aangebracht moet worden", dus "requisieten". Hieronder zou men de těkēs (d.w.z. het bij de vertooning dienst doende hoofdsieraad, "een soort van pruik, hooge muts van gekroesd haar", vgl. Kern, p. 111, n. 4) kunnen verstaan. Met Prof. Krom zou men dan těkēs in de gewone beteekenis kunnen nemen (Aanteekeningen, p. 304) en niet met Kern als een elliptische uitdrukking voor "iemand die met een těkēs getooid is (als ons "masker" voor "gemaskerde") behoeven te beschouwen.

Volgt het woord sawala, waarvan de uitgever de beteekenis niet te bepalen achtte. Dat hierin misschien de naam van het materiaal van de těkěs zou steken (sawala, çewala, Skt. çaiwala?), is een gedachte die bij iemand zou kunnen opkomen, maar zonder voldoenden grond is. Beschouwen we toch vs. 3, dan is, zooals reeds Prof. Krom (Aant. p. 304) opmerkte, het verband met het voorafgaande duister. Daarom is het m.i. met R. Ng. Poerbatjaraka waarschijnlijk te achten, dat het woord sawala corrupt is. Wilde deze geleerde veranderen in saphala met de beteekenis "passend" (vgl. zijn "Aanteekeningen op de Nāgarakrētāgama, B. K. I. deel 80 (1924), p. 285), bij mij kwam de gedachte op aan sakala. Hoewel de verschrijving ka > wa niet zeer voor de hand ligt, is zij toch in handschrift als dat waarin dit gedicht tot ons gekomen is, met meerdere dergelijke corruptelae, geenszins ondenkbaar. Wat zal dit sakala, indien juist, dan hebben beteekend? Het Skt. sakala, "geheel" kan, gelijk bekend, in het Oud-Javaansch behalve deze ook andere beteekenissen hebben, en wel, onder meer: ..m levenden lijve", vgl.: Rām 6, 112: he sang Rāma mahādibya. Wisnu sakala; Nāg. 73, 1 tuhu dewamūrti sakala; men zie ook de voorbeelden, gegeven door v. d. Tuuk, K. B. Wdb. III, 135b, waar men omschrijvingen vindt als mawak, tulen e.a. Dan beteekent het: "precies als", vgl. bij v. d. T. III, 136a uit de Menak: "sakala sawang kunarpa, precies als een lijk". Sakala is hier dus: in alle opzichten

zoo zijn, als de gene dien men moet voorstellen (by. als de zich in iemand incarneerende godheid).

Zou men op onze plaats aan een dezer nuancen: "in levenden lijve, in alle opzichten als", kunnen denken, dan zou hiermede tevens het verband met vs. 3 volkomen duidelijk zijn. De vertaling van tus met een pluralis "afstammelingen" (zóó Kern en Poerbatjaraka) is dan echter te verwerpen; men moet dan sakala tus ning amātyavæangça als één zinsdeel beschouwen en vertalen: "hij was in alle opzichten als een afstammeling uit een ministersgeslacht". Wat dit beteekent, blijkt uit vs. 4: een "afstammeling van een minister", een "heerenzoontje" kan zich veroorloven "grappen te maken" (ten koste van de toeschouwers, zou ik denken) en "rake gezegden te doen vallen". Natuurlijk moeten dan ook nira en de andere door Kern met een meervoud vertaalde woorden ook in dit vers als enkelvoud, slaande op den als ministerszoon optredenden koning, worden opgevat.

Om terug te keeren tot vers 3: hoe dienen nu de laatste vier woorden van dit vers te worden geinterpreteerd? Wicaksana is zonder meer duidelijk: "met verstand van zaken". Tětěs ing ulah is door Kern weergegeven met "door en door wetende zich te gedragen", gezegd van de afstammelingen van ministersfamiliën, die als medespelers van den koning zouden optreden. Ik zou het, met wicaksava, liever opvatten als nadere bepaling bij den koning-tooneelspeler, en er de beteekenis aan willen toekennen van: "volledig doorgedrongen in de handeling", dat is, vrij vertaald: "goed in z'n rol". Voor deze beteekenis van tětěs citeer ik nit hetzelfde gedicht, zang 64, strophe 3, vers 4, waar van den Sthāpaka, die aan het hoofd stond van de monniken van de Boeddhistische leer, wordt gezegd dat hij was: labdhāwega suçīla sātwika tētēs ring çāstra tantratraya, d.i. "hij was bezield van vrome aandoening, zedelijk, hoogst deugdzaam, volkomen doorgedrongen in de leer der Drie Tantra's" (Kern). In dit verband moet men m.i. ook vergelijken zang 42, str. 3, vs. 2, waar, nadat in vs. 1 van den vorst vermeld is dat hij niet nalatig was, vrij was van hoogmoedige dolheden en steeds meer zich uitermate beijverde in heerschersbeleid, voortgegaan wordt: apan têtês i keweh ing bhuwanarāksana gewayēn i kāla ning Kali, m.i. te vertalen met: ..want hij was votkomen thuis in de moeilijkheden van het beschermen der wereld, welke men moet uitoefenen in het Kali-tijdperk". Wat ulah betreft, de beteekenis "handelwijze, doen en laten, handel en wandel" is van algemeene bekendheid: molah is "handelen, zich gedragen, zich bewegen". Men lette ook op een plaats als Arjuna-wiwāha 5, 9; van

wajangpoppen wordt hier gezegd, dat ze zijn van uitgesneden leer, ze bewegen zich en spreken: walulang inukir molah angucap. Verdere voorbeelden geeft v. d. Tuuk, K. B. Wdb. I, 268 b. Hetzij men dus aan het "doen en laten" van de uit te beelden figuur, hetzij aan het "zich bewegen" op het tooneel wil denken, in *ulah* de handeling uit het tooneelspel te zien lijkt mij niet onmogelijk. Op grond van deze opmerkingen zou men dus tot de volgende vertaling van strophe 7 kunnen komen.

"Z. Maj. had zich zeer schoon gekostumeerd. Acht was het getal van de tekes, die zijn tooneelbenoodigdheden vormden, welke fraai waren. Hij was geheel en al (in de rol van) een "ministerszoon", speelde kundig en was goed in z'n rol. Daarom maakte hij grappen en liet rake gezegden vallen".

Hoewel niet zonder een geringe tekstwijziging, wil het mij voorkomen dat op deze wijze enkele der duistere plekken uit deze verzen zijn verdwenen. Echter staat de inhoud van strophe 7 in nauw verband met dien der volgende, zoodat wij nu ouze aandacht aan deze moeten wijden.

De tekst luidt, wederom volgens Kern (in vs. 4 is van de opmerking van Prof. Krom, Aant. p. 243, partij getrokken):

Nang nawanātya kapwa tinapak nira tiněwěkakěn hāsya makādi tanpěgat ikang guyu parěng asělur, mwang karuṇā mangun tangis aweh sěkěl apuhara luhi hetu nikang tumon pada kamānusan anangěnangěn [[8]]

door den uitgever vertaald als volgt: "Zoo dan — — — — — Een klucht vormde het begin; onafgebroken duurde 't gelach al voort. En medelijden verwekte geween, veroorzaakte een droefheid die tranen ontlokte, doordat de toeschouwers alle geroerd waren in hun gemoed".

Prof. Kern constateerde moeilijkheden met de woorden tinapak, tinčæčkakčn en naæanātya, terwijl hij den plotselingen overgang van den tweeden en derden versregel zeer zonderling noemt.

Nawanātya zou, merkt Prof. Kern op, kunnen beteekenen "negen tooneelspelers"; "doch zulks is niet zeker", voegt hij er aan toe. Poerbatjaraka (t.a.p.) vat het woord, ongeveer als Kern, op als "een dans uitgevoerd door negen dansers. nl.: de Vorst en de acht těkěs", maar hij voorziet deze bewering eveneens van een vraagteeken. Over dit woord heeft nog geschreven Prof. Berg, Middeljav. hist. trad., p. 17, noot, die zich bij Poerbatjaraka aansluit.

Afgezien ervan, dat in de hierboven gegeven interpretatie van

strophe 7 de 8 medespelers des konings van het tooneel verdwenen zijn, zou ik, eveneens erkennende dat ik de waarheid omtrent de nawanātya niet bezit, een andere gissing willen voorstellen.

Het eerste deel van het woord, met Kern e.a. afleidende van Skt. nava = negen, denk ik bij het tweede niet aan tooneelspeler (Skt. nātaka, m.), maar aan tooneelopvoering, "mimic representation" (Skt. $n\bar{a}tva$). Herinnert men zich nu composita als tripatha = het uit drie deelen bestaande, het drieledige, pad, dan zou men voor navanātya kunnen veronderstellen: "'t uit negen deelen bestaande, 't negenledige, tooneelstuk". Gedachten aan een "ennealogie", of minder uitvoerig, aan één stuk in 9 acten kunnen in dit verband bij ons opkomen. Maar even goed kunnen we er onder verstaan een stuk in één acte, bestaande uit negen (d.w.z. oorspronkelijk negen, aan dit getal behoeven wij natuurlijk niet vast te houden) scènes. En, daar het tooneelspel van den koning in ons gedicht wel niet van langen duur geweest zal zijn, zal het waarschijnlijkste zijn, dat hij opvoerde een stuk, een één-acter van korten duur, waarin negen (althans een dergelijk groot aantal) verschillende scèneties, negen verschillende stemmingen, te onderscheiden waren. Dit stemt overeen met den verderen inhoud van de strophe. En boyendien, het bestaan van dergelijke stukken is in het Indische tooneel bekend. Het meeste herinnert een stuk als dit mij aan wat Winternitz, Geschichte der indischen Litteratur, III, p. 167 beschrijft als een bhana: "Dies ist ein Monolog in einem Akt. Ein durchtriebener Lebemann (vita) tritt auf und erzählt seine Streiche im Gespräch mit imiginären Personen, deren Reden er wiederholt. Durch diese Gespräche und einen grossen Aufwand von Mimik kommen alle möglichen Situationen zur Darstellung, und die verschiedensten Stimmungen werden erweckt. Die Fabel ist vom Dichter frei erfunden und in den uns erhaltenen Bhanas meist erotisch".

Nu wil ik geenszins beweren: een nawanātya is een bhāṇa, maar toch hoop ik zoo eenig denkbeeld gegeven te hebben, van wat de koning kan hebben opgevoerd. Hij treedt op als "Lebemann", Skt. viṭa en kiest daarvoor de rol van "ministerszoon"; hij bedient zich van acht verschillende tĕkĕs: vergelijk den "grossen Aufwand von Miniik" in den bhāṇa. Hij beeldt allerlei situaties uit en verwekt de meest verschillende stemmingen: vergelijk, zooals reeds gezegd, de verzen 2—4 van strophe 8 met wat Winternitz over den bhāṇa meedeelt. Opgemerkt dient te worden, dat de hier gegeven uitlegging uitgaat van de veronderstelling, dat aan het hof van Ayam Wuruk in dergelijke zaken een vrij groote Hindoe-invloed bestond.

Nu volgt tinapak (str. 8, vs. 1). Dr. Pigeaud, die in zijn werk over de Tantu Panggélaran, pp. 260 en vlgg, eenige beschouwingen aan onze verzen wijdt, verwondert zich (p. 262) zeer terecht over dit woord...ook is 't niet duidelijk, wie in d' achtste strofe de spelers zijn die geslagen of vertreden en doorstoken worden (want dit is de letterlijke beteekenis van die woorden)". Ik zou Dr Pigeaud over het lot van die arme tooneelspelers (hij bedoelt hiermee blijkbaar de nawanātya) gerust willen stellen door een zeer geringe tekstwijziging. Het is al. volgens mijn meening nauwelijks aan twijfel onderhevig. dat in plaats van tinapak (inderdaad = ..werd getrapt" of iets dergelijks) door den dichter is geschreven: tinapuk = ..werd opgevoerd, voorgesteld, (op het tooneel vertoond)". De verschrijving pu > pa (het vergeten van de soekoe) ligt zoo voor de hand, dat men voor een dergelijke conjectuur, die den zin van onbegrijpelijkheid redt, niet mag terugschrikken. Men vergelijke bij van der Tuuk, K. B. Wdb., II. p. 723 b de woorden: pang ika apukul kadi anapuka titir, waar het his heeft anabaka; de fout komt natuurlijk meermalen voor.

De beteekenis van tapuk is bekend; ik noemde ze reeds hierboven. Merkwaardigerwijs wordt het woord gebruikt op de (door Kern aangehaalde) plaats in de Pararaton, waar van het tooneelspel van den zelfden koning Avam Wuruk wordt verteld. Dat is Par. p. 27, 19 (vertaling, 2e druk, p. 139), waar staat: Bhreng Kahuripan aputra titiga, mijil bhatara prabhu. kasirkasirira çri Hayam wuruk, raden Tetep, jujulukira yen anapuk sira dalang Tritaraju; dus was een naam van Ayam Wuruk als hij dalang speelde Tritaraju; anapuk = 'n rol vervullen. Voor het gebruik van dit woord citeer ik nog Wirātaparwa (ed. Juynboll), p. 11. waar Sahadewa, wanneer de vijf Pandawas zich vermond gaan begeven naar het hof van koning Wirāţa, meedeelt dat hij zal "optreden" als runderherder; gopālasewaka tapukěn patik haji. Ook R. Ng. Poerbatjaraka vertaalt (t.a.p.) in den eersten regel van strophe 8 "werd... opgevoerd", echter kan ik niet nagaan of hij als lezing in den tekst tinapak (en dan van: "trappen, treden" tot ..optreden" komend?) aanvaardt, dan wel iets anders.

Wij zijn nu genaderd tot het voor velerlei uitlegging vatbare woord tine wekaken. Prof. Kern liet het, gelijk gezegd, onvertaald. Poerbatjaraka (t.a.p.), het vers weergevende met: "zoo werd dan de nawanatya... als begin opgevoerd", ziet er blijkbaar in een vorm behoorende bij het woord tëwëk, (v. d. Tuuk, K. B. Wdb., II, 679 b), dat o.a. "begin" kan beteekenen, bv.: Ādip. (ed. Juynboll), p. 161. waar een Sanskrit citaat: tasmāt twam adyaprabhṛṭi puruṣādo bhawiṣyasi

wordt vertaald met: matang van matemahana raksasa kita, makateweka mangke. Dr. Pigeaud vertaalt het woord, zooals uit de hierboven reeds geciteerde zinsnede uit zijn werk (p. 262) blijkt, met ..doorstoken" worden. Hij denkt dus aan tewek (in de Woordenlijst van Dr. Juvnboll genoemd als $tw \check{e}k$, p. 281 b) = steekwapen (dolk. speer, zwaard), Mod. Jav. toewek, ..iets om zich of een ander te doorsteken" (men verg. ook v. d. Tuuk, K. B. Wdb. II, 679 a). Op grond van deze opvattingen over tinapuk ("geslagen of vertreden") en tiněwěkakěn ("doorstoken") komt Pigeaud er toe in het hier beschreven tooneelspel een wapendans te zien (p. 261, 4e alinea). Om niet te uitvoerig te worden, verwijs ik degenen, die in Pigeaud's interessante uiteenzettingen belang stellen naar diens werk, pp. 260 en vlgg. Wat het woord in kwestie betreft, bij mij is eerst de gedachte opgekomen aan tëreëk, verzadiging (K. B. W. H. 680), den voorlooper van het moderne tocwoek, het krama bij wareg, "verzadigd; genoeg of lang genoeg van iets genoten hebben; genoeg van iets hebben". Al geeft van der Tuuk, K.B.W., t.a.p. slechts één plaats voor dit woord (paněwěké, ter verzadiging van, Bhomakawva, 18, 6), toch is het daarom niet noodzakelijk Prapañca bekendheid met dit, thans zeer gewone, woord te ontzeggen. Maar er is een ander bezwaar tegen deze opvatting. Tiněwěkakěn toch veronderstelt een zaak, ten opzichte waarvan men těwěk maakt. Dit nu zou in het verband van den zin hier niet wel mogelijk zijn: men kan van de nawanātya moeilijk zeggen, dat het verzadigd werd.

Een andere beteekenis van *těwěk* is nog die, welke van der Tuuk noemt op p. 558 van K. B. W., deel II, s.v. *tuhuk*, n.l. *satata*, *sadā*, *langgěng*, d.i. steeds, bestendig, voortdurend, onveranderlijk. Men vergelijke ook de veelvuldig voorkomende uitdrukkingen: *satěwěkhu*, zoolang ik, *satěwěkira*, zoolang hij, sedert hij, en dergelijke, waarvoor K. B. W., II. 679 plaatsen opgeeft. De *-akěn-vorm* van *těwěk*, met deze beteekenis, moet beteekenen: "bestendigen, voortdurend maken, onveranderlijk maken, ten opzichte van iets bestendig doen", en derg. Neemt men nu dit woord bij het volgende *hāsya*, dan zou men op deze wijze — natuurlijk onder alle voorbehoud —, tevens voor *makādi* de beteekenis "speciaal" aannemend (Berg, Middel-Jav. Hist. trad., p. 17, n. 1), tot een vertaling kunnen komen als volgt: "zoo dan werd het n. door hem opgevoerd: voortdurend gemaakt werd speciaal het kluchtige gedeelte". Dit wordt dan door de volgende woorden: tanpěgat ikang guyu parěng asělur, "onafgebroken

duurde het gelach al voort" nog eens nader uitgewerkt. Men denke er aan dat hāsya ook "gelach" kan beteekenen. Maar dat er in het nawanātya ook de minder kluchtige episoden niet vergeten werden, blijkt uit vs. 3.

De vertaling van den heer Poerbatjaraka: "werd als begin opgevoerd" heeft m.i. dit tegen, dat in den tekst onmiddellijk daarop volgt (vs. 2): hāsya makādi, d.w.z. "een klucht vormde het begin". Immers nu zouden we of tot een tautologie moeten besluiten (nl. wanneer hāsya ongeveer gelijk zou zijn aan nawanāṭya) of we zouden niet te hooren krijgen, wat er na het als begin opgevoerde nawanāṭya op het tooneel kwam (nl. wanneer hāsya het begin zou vormen van de nawanāṭya). De opvatting van Dr. Pigeaud moet, in verband met de geheel andere interpretatie, die ik van de passage voorsla, buiten beschouwing blijven.

De door Prof. Kern geconstateerde zonderlinge overgang tusschen de verzen 2 en 3 van strophe 8 (editie, K. G. VIII, p. 113) wordt duidelijker, wanneer men, gelijk boven geschied is, veronderstelt, dat een nawanātya een stuk is, dat allerlei gemoedsstemmingen oproept, zoodat aan de beter ter zake kundige tijdgenooten de plotselinge overgang van vs. 2 met uitbundig gelach naar vs. 3 met droefheid en tranen als door het karakter van een dergelijk tooneelstuk gegeven en volstrekt niet bevreemdend moest voorkomen.

Nu rest nog in vs. 1 het woord kapwa. Uit Poerbatjaraka's, reeds meer genoemde, vertaling blijkt diens opvatting omtrent dit woord niet. De gewone beteekenis: "zoowel de een als de ander (v. d. Tuuk. K. B. Wdb. II, 300 a), alle, samen, tegelijk, eveneens" en derg, komt hier niet goed uit, daar op deze wijze er een tegenstelling met een ander stuk in ligt opgesloten, althans een meervoudigheid van stukken wordt verondersteld en in het bovenstaande juist is betoogd, dat in str. 7 en 8 één doorloopende beschrijving van één door den koning opgevoerd stuk wordt gegeven. Aan "als het ware", een beteekenis, die v. d. Tuuk aan 't slot van zijn woordenboek-artikel veronderstelt (naar kaponakan < kapwa anakan) zou men kunnen denken; echter ken ik hiervoor geen parallellen. We zijn echter aan het woord kapaa niet gebonden, daar het anders gelezen kan worden, nl. ka pwa. Hierin is pwa het bekende, 'n lichte tegenstelling aanduidende partikel (Lat. autem): ka zou men bij het voorafgaande nawanāt va kunnen voegen, hetzij als deminutiefvorm: nazvanāļyaka, hetzij als contaminatie van nawanātya en ^nāṭaka (n). of ºnāṭikā. Er bestaat echter ook een Oud-

Javaansch woordje $k\bar{u} = nu$. dan (vgl. v. d. Tuuk, K. B. Wdb., II. 2b), wat mij hier het waarschijnlijkste lijkt 1).

VII. Par. 7, 21.

Toen Ken Angrok, door Mpu Palot naar Kabalon gezonden, ruzie had gekregen met de bewoners van dat oord, en hij, boos geworden, geweld wilde gebruiken, werden alle kluizenaars van Kabalon opgeroepen. Vervolgens staat er in den tekst: sama mědal amawa palugangça, amburu ring sira ken Angrok samâmukul ing palugangça pakṣanira sang tyâga aminonanayun amatenana ring sira ken Angrok. Mogha angrungu ujaring âkâça: "Hayo denira-pateni wong iku....". De voornaamste variant is: BDFI amingronana ayun: CG amingronana ahayun. De vertaling in de editie luidt: "zij kwamen naar buiten met hun gamělan-hamers, zetten K. A. na, en sloegen hem met die hamers, om hem, als dat kon, te dooden. Maar nu hoorden

¹⁾ Prof. Dr. C. C. Berg maakte mij na het lezen van het bovenstaande ter-loops de opmerking, dat men de aṣṭa tĕkĕs. vrij vertaald neerkomende op "acht maskers", misschien kan terugvinden in de volgende woorden: 10. upabhārya. 20. raayu, 30. sawala ("machtig"?), 40. tus ning amātyawangça(ja), 50. (su)wicakṣaṇa, 60. tĕtĕs ing ulah, 70. pabañwal, 80. anibakĕn ucapan angĕne, en dat er dus misschien acht typen in gezien mogen worden. Tĕtĕs ing ulah zou men ook kunnen vertalen in de richting van "menschenkenner". Ter aanvulling van de ontbrekende lettergreep in 7, 3 zou hij liever amātyawangçaja lezen dan suwicakṣaṇa.

Wat str. 8 betreft, tinapak zou naar zijn meening behouden kunnen worden, daar het verschil tusschen tinapak en tinapuk wel niet zoo groot is dat we in tinapak bepaald een fout moeten zien; vgl. bij ons het verschil, maar tevens de overeenkomst tusschen "op iets treden" (tapak) en "optreden" (tapuk).

De beteekenissen, die v d. Tuuk, s.v. tewek en tuhuk geeft, zijn volgens Prof. Berg niet verschillend, doch hangen nauw samen. Men zou tiněwěkakěn z.i. wel kunnen vertalen met "tot aan het einde toe volbracht worden". Ook acht hij het niet uitgesloten, dat men i.p.v. tiněwěkakěn te lezen heeft tiněpěkaken, daar de w en de p in de liss, vaak nauwelijks te onderscheiden zijn. Tiněpěkakěn beteekent "met elkaar in verband gebracht worden". De regels 2 en 3 zijn dan z.i. volgens hetzelfde model gebouwd, beginnen n.l. ieder met een Skt. uitdrukking, die nader door Jav. woorden wordt uitgelegd, een vaker voorkomende wijze van doen. Hāsya als "gelach" vindt z'n uitleg in tanpēgat etc., karunā wordt nader verklaard door tangis. Beide woorden, hāsya en karunā, zijn bij tinčīcēkakēn te nemen. Op deze wijze is de zonderlinge samenhang der versregels geheel verdwenen. Op te merken valt, dat het suffix -(n)ira wel voorkomt bij tinapak, doch niet bij tinewekaken. Dit kan daaruit te verklaren zijn, dat tinapak "de koning" tot log. subj. heeft en tiněwěkakěn ook "het publiek". We komen dan tot de vertaling: Aldus is de nawanātya (tekst: na na na naw.): twee dingen (kapwa) worden door hem opgevoerd en tot verzadigens toe genoten (door het publiek natuurlijk, zoodat hier geen suffix noodig is): hāsya in de eerste plaats, dw.z. onafgebroken, etc., karunā in de tweede plaats, d.w.z.... etc.

ze een stem. enz ". Zooals Prof. Jonker reeds aanteekende, steekt in aminonanayun een woord voor "herhalen". Men moet hier dan ook de lezing van BDFI aanvaarden: amingronana (van pingro "voor de tweede maal") ayun. Vgl. 11, 13 tan amingroni yen sinudukakën, "men behoeft er geen twee maal mede te steken". Bovendien zou ik aldus willen interpungeeren: amburu... ing palugangça; pakṣanira... ken Angrok, mogha..., en vertalen: "ze zetten K.A. na, en sloegen hem met die hamers; de bedoeling van de asketen was dat te herhalen (één slag met dergelijke hamers was blijkbaar niet doodelijk), daar zij hem wilden dooden, toen ze ineens een stem... hoorden".

VIII. Par. 12, 12.

Van de fatale kris van Mpu Gandring wordt hier gezegd, dat hij was: adanganañ cangkring katut rinipun tanpagagala wungkul. Daar in de vertaling (..met een gevest van cangkring-hout, waar de doorns nog aan zaten, en die niet met harst vastgemaakt was") de beteekenis van wungkul niet uitkomt, en de woordenlijst van Dr. Juynboll met een vraagteeken opgeeft: ..ongeschonden", wil ik wijzen op N. J. woengkoel, onaangesneden. onbehakt, ongeschaafd, ongeslepen en dergelijke.

IX. Par. 13, 13.

Na verhaald te hebben hoe Ken Angrok Tunggul amětung doodde en diens vrouw huwde, gaat de Pararaton verder met te beschrijven hoe hij de macht aan zich trok. Deze episode wordt ingeleid met de woorden: tělas purwa wetaning Kawi, kaputěr sawetaning Kawi, sama awědi ring sira ken Angrok, mahu ariwariwa ayun angaděga ratu...". Ariwariwa (hs. A ariwari) etc. werd door Dr. Brandes vertaald met: "die er toen nog pas aan dacht koning te willen worden". Prof. Jonker wilde vertalen: "toen pas begon hij te willen, enz.". Voor de verschillende verklaringen, die voor ariwariwa voorgesteld zijn, kortheidshalve verwijzend naar p. 62, n. 1 der editie (2e druk), herinner ik aan 11, 2, waar Ken Angrok zegt: "Ingsun ta.. kapengin dadi ratu, harěpingsun ki Tunggul amětung ingsunpatenana, rabine ingsun-alape, malar bapa, ranakira dadi ratu...", "ik nu... verlang koning te worden; ik wil T. a. dooden, zijn vrouw huwen om koning te worden, vader".

Het wil mij voorkomen, dat men ariawriwa in 13, 13 kan vertalen op 'n wijze, dat deze passage met 11, 2 in overeenstemming is, en wel door uit te gaan van de beteekenis, die de N.-Jav. lexica opgeven

voor riwa-riwa = réwa-réwa. n.l. "de schijn of het voorkomen aannemen van, vertooning maken van". Vergelijken we hierbij de andere beteekenis, die van het woord wordt opgegeven, n.l. "er uitzien als, nadoen" (vgl. v. d. Tuuk, K. B. Wdb. I, 751 b), dan ligt het m.i. voor de hand op onze plaats te denken aan 'n beteekenis: "doen als". Toen K. A. eenmaal T. a. gedood en diens vrouw gehuwd had, toen pas begon hij (openlijk) te doen als iemand die naar het koningschap streefde: innners voor dien tijd was zijn positie daartoe niet sterk genoeg. Overbodig te zeggen, dat ook deze opvatting slechts als een voorloopige wil worden beschouwd.

X. Par. 17, 8.

Lěmbu ampal, door koning Tohjaya bevolen de twee prinsen Rangga wuni en Kěbo campaka, 's konings neven, om te brengen, kan hierin niet slagen omdat de jongelieden zich verborgen hielden. Daarom werd Lěmbu ampal er door den koning van verdacht, dat hij: sakārayita lawan raden kalih. Wat is de juiste beteekenis en de etymologie van sakārayita. Dr. Brandes vertaalde: "dat hij het met de beide prinsen eens was", Prof. Jonker scheen hieraan te twijfelen (vgl. editie, 2e druk, p. 74, n. 13), Dr. Juynboll (Woordenlijst, p. 116, vgl. ook p. 576) vermoedde: "van medeplichtigheid verdacht" en leidde het woord af van Skt. kārayita, "tot handelen aangespoord".

Met deze etymologie meegaande, zou ik er echter op willen wijzen, dat de vorm $k\bar{a}rayita$, behalve het part, perf. pass, van het caus, van karoti, ook kan zijn de nom, sing, mase van het bij dat caus, behoorende nomen agentis, wanneer men afziet van het verschil in kwantiteit van de slot-a, wat voor dezen Oud-Jav, tekst van geen belang is. Herinnert men zich nu, dat in het Sanskrit het caus, $k\bar{a}rayati$ meermalen wordt gebezigd in den zin van het simplex karoti, dan is het ook mogelijk $k\bar{a}rayit\bar{a}$ aan te treffen in de beteekenis van $kart\bar{a}$, hij die doet, verricht. $Sak\bar{a}rayit\bar{a}$ zou op deze wijze de beteekenis van mede-verrichter, dus "medeplichtige" kunnen hebben, hetgeen op onze plaats uitstekend past.

XI. Par. 17, 29.

De vertegenwoordigers van de opstandige lijfwacht (wong Rajasa), tot de in de vorige opmerking genoemde prinsen komend, bieden zich aan om hen te dienen: "Pukulun pakanira sakiṭaha kawula ing Rajasa". Sakiṭaha werd door Dr. Brandes vertaald met "sluit u aan",

Prof. Jonker adnoteerde: "maak tot uw dienaren. Krama van sakuṭa", van der Tuuk kwam tot "aan zich verplichten" (verg. editie p. 75, n. 12).

Het zou m.i. niet onmogelijk zijn, dat in dit woord het Skt. sakhitā, vriendschap steekt. De overgeleverde t in het woord kan er op wijzen, dat men het voor oorspronkelijk niet-Javaansch hield, en zelfs zou het niet geheel ondenkbaar zijn, dat deze t een spoor is van een vorm sakitha (met de bekende verwisseling van t en th), welke een metathesis van sakhita, Skt. sakhitā zou kunnen zijn. Indien dit aannemelijk is, zou men kunnen vertalen: "Heeren, leef in vriendschap met uw dienaren, de R." Dat het woord sakhi, vriend in het Oud-Javaansch voorkomt, is bekend.

XII. Mal. margasatwa.

Dat het Mal. National . margasatwa wel niet is op te vatten als een oorspronkelijk determinatief compositum mārga-satwa, maar als een dvandva van mṛga (---,buron in tegenst. v. þaçu, verklaard met satwa hanèng wana, singa, mong, kidang, saprakaraning alas", v. d. Tuuk, K. B. W. IV. 544. b) en satwa — dier, beest, blijkt m.i. ook uit een plaats als deze: Adip. p. 169: Ngûni ri kâla sang Kalmâṣapâda râkṣasarûpa, tamolah sireng alas göng, gawe nirâmangan wwang, tan ucapěn ikang satwa mṛga, asing sakatěniu de nira ya ta pinangañ juga.

Het Oud-Javaansche Wirāṭaparwa, in 1912 door Dr. H. H. Juynboll uitgegeven, is een tekst, die om velerlei redenen onze belangstelling ten volle verdient. Niet alleen in de kleine kring dergenen, die zich meer speciaal op de studie van het Oud-Javaansch toeleggen, maar ook daarbuiten, vooral bij Sanskritisten, is de publicatie van dit geschrift toegejuicht. In 1916 heeft K. Wulff een zeer degelijke studie gewijd aan de verhouding tusschen de Oud-Javaansche bewerking en haar Sanskrit-origineel: Den Oldjavanske Wirāṭaparwa og dens Sanskrit original. Bidrag til Mahābhārata-Forskningen. København, 1916; eenige jaren later is door N. B. Utgikar, The Virāṭaparvan of the Mahābhārata, critically edited with various readings, notes and introduction &c., Poona, 1923 met succes partij getrokken van zijn bekendheid ook met den Oud-Javaanschen tekst.

Gezien dus deze belangstelling, die het geschrift ook buiten onze

grenzen geniet, lijkt het mij gewenscht, dat degenen die denken iets te kunnen bijdragen tot de opheldering of verbetering van de moeilijke, hier en daar zelfs corrupte plaatsen, die er nog in voorkomen, hun desbetreffende opmerkingen aan het oordeel van vakgenooten onderwerpen, teneinde op den duur tot een juisteren en beter geinterpreteerden tekst te geraken. De weinige opmerkingen, die ik hieronder doe volgen mogen als een poging daartoe mijnerzijds beschouwd worden,

De plaatsen zijn geciteerd naar de editie van Dr. Juynboll. en wel volgens bladzijden en regels, de laatste volgens eigen telling. Het is misschien nuttig hier de in het Deensch gestelde opmerking van Wulff, p. 33, dat ook de Oud-Javaansche philologen bij hun tekstuitgaven door het aanbrengen van een regel-nummering der bladzijden goed zullen doen, eens te herhalen.

XIII. Wir. p. 7, 13.

In de paraphrase van de Sanskritverzen, waarmee het werk aanvangt, komt voor de naam Kanthanātha. Zooals door Wulff, pp. 217 en 227 is betoogd, correspondeert deze naam met Andhakaripu in den Sanskrittekst. Daar dit een naam van Çiwa is, moet K. eveneens dezen god aanduiden. Ik zou geneigd zijn, den naam in verband te brengen met Çiwa's bekende, ook in het Oud-Jav. voorkomende (vgl. K. B. W. I. 546) benaming Nīlakantha, "blauwhals". Dit zooals vaker bij godennamen is geschied (vgl. bijv. Yamādhipati in de Kuñjarakarņa, passim: ook Smaranātha. Kid. Pam. 1, 93; Sūryanātha. Cense, Kron. v. Bandjermasin, p. 22) verbonden met nātha, "beschermer, heer" leverde op Nīlakanthanātha. Het is nu denkbaar dat dit lange woord is afgekort tot Kanthanātha; een in het Javaansch niet ongewone wijze van doen.

XIV. Wir. p. 7, 14-15.

Van Durgandhini wordt gezegd: sira tâmangguhakên kadadin muwah kânandarân huwus kaparigraha dening jalu. Deze zin is in den door den uitgever geboden vorm onbegrijpelijk; men vergelijke de uiteenzettingen van Wulff, pp. 217 en 219.

De bedoeling van den auteur is ongetwijfeld de lotgevallen van Durgandhinī zeer in het kort mede te deelen. Zooals uit het uitvoerige verhaal in het Adiparwa (Jav. Ādip. pp. 60 sqq. ed. Juynboll) blijkt, heeft men drie voorname feiten in deze lotgevallen te onderkennen: 10. D. was behept met 'n onaangename vischlucht, 20. de

man, die haar daarvan zou bevrijden, zou met haar huwen; deze man was Paraçara; 30. na een zoon. Byāsa, gebaard te hebben, werd ze weer maagd. Uit de wijze, waarop de auteur de hoofdtrekken meedeelt. blijkt duidelijk, dat hij de geschiedenis bij zijn hoorders bekend acht en dus de allergrootste beknoptheid kan nastreven. Na dan ook van haar vischlucht gewag te hebben gemaakt, laat hij de hierboven geciteerde woorden volgen, die door Wulff, p. 217, worden opgevat: ..hun fandt genfødelse(?) da hun blev omfavnet af en mand". Kadadin kan ...ncarnatie" beteekenen, vgl. bv. Par. 8, 31: hana rare... aran ken Angrok... kadadinira bhatāra Wisnu. Het woord heeft echter ook wel eens de beteekenis "het geschapen zijn, gedaante''. vgl. K. B. W. I, 237 s.v. uwah de uitdrukking sowah kadadin ..bij een andere menschwording"; men denke ook aan N. J. salah kĕdadèn, "wanschapen, wanschapenheid". Plaatsen als Calon Arang, p. 134 ed. Poerbatjaraka: atinggal kadadin mwang atmaja patni... anuly ajar-ajar, wijzen ook op een ruimeren beteekenisomvang; hier is het ongeveer met "staat" weer te geven. Zoo zou men op onze plaats misschien kadadin muzeah kunnen verbinden: ..een andere gedaante, toestand".

Het woord kānandarān opzichzelf onverstaanbaar, zou men kunnen houden voor een corrupteel van kanyā, het Sanskrit woord voor "maagd", verbonden met dara, het Javaansche aequivalent. Dergelijke verbindingen zijn niet onbekend: het K. B. W. II. 37 geeft bv. parawan kanyā, "ongerepte maagd". Het uitvallen van 'n v na een consonant komt in de hss. vaak voor, vgl. Wulff, p. 142. Het ligt echter meer voor de hand in plaats van de eerste n een k te lezen: kanakdaran yan anak dara beteekent "maagdelijkheid". Zij werd dus weer maagd: muwah ta sira maluv rara (Adip. 63, 18); sira ta punah kanyā (Adip. 90, 16), punah kanyā (Adip. 105, 1). Een woord voor "wederom" is onontbeerlijk. Nu zou men zich kunnen voorstellen. dat dit, hetzij muwah, hetzij punah, vòòr kanyā gestaan heeft. Daar echter reeds kadadin muwah voorafging kan een eventueel muwah door haplographie zijn uitgevallen. Ook ware het mogelijk hier te denken aan ...Satzhaplologie", een verschijnsel, dat in meerdere talen voorkomt en ook in het Javaansch naar mijn meening niet onbekend is. Op een plaats als Rangga Lawe, 1, 5: tīkṣṇa tan angadēmi twas ning balawarga tan opeksā madana wimoha danda pinūji (zóó door den uitgever gedrukt) zou men zoo misschien kunnen denken aan: tan opekṣā <kṣa>mā dana. wimoha daṇḍa pinūji; de maat verbiedt ons kṣa- in te voegen.

De vertaling van den geheelen zin is dan, echter met het noodige voorbehoud: "zij nu verkreeg een andere gedaante, staat (nl. een zonder vischlucht); ze werd wederom een ongerepte maagd nadat ze door haar man was aangeraakt (gehuwd)".

XV. Wir. p. 8, 2.

Het hier voorkomende woord *prasamāna* ontbreekt in Juynboll's Woordenlijst. Ook mij schijnt het lastig af te leiden en te verklaren. Wellicht kan men hier de eerste en tweede lettergreep verwisseld denken: *sapramāna*, d.w.z. *sapramāṇa*, als afleiding van het Skt., ook in het O.-Jav. meermalen voorkomende, *pramāṇa*, omvang, afmeting, enz., kan beteekenen: over den geheelen omvang, nl. van het boek, hetgeen in het verband goed past.

XVI. Wir. p. 9, 1.

Janamejaya vraagt Waiçampāyana hem het Wirāṭaparwa te vertellen onopgesmukt en precies volgens de feiten, marapwan enak pagĕhnyan pinakānggĕh sotu ning parwwa. De laatste woorden worden door Wulff, p. 222, weergegeven met: "for at hele bogens indhold skal blive uforandret". Hierbij plaatst hij achter "indhold" de aanteekening: ?so[k?]ta nin paræva" (soktu natuurlijk = sa + ukta). Men zal tot deze verandering zijn toevlucht niet behoeven te nemen, indien men mag afgaan op wat 't K. B. W. III, 166 onder II sot opgeeft, nl. "overgeërfde geaardheid". In de Sutasoma, 1, 12 komt voor de afleiding sotan, waarvoor men in het K. B. W. de verklaring vindt "tingkah", dus "staat, toestand, geaardheid". Op grond hiervan zou ik willen voorstellen onze plaats te lezen: sotan (n)ing paræva en deze woorden met het daaraan voorafgaande pinakānggĕh te vertalen als volgt: "terwijl vastgehouden wordt aan den bestaanden toestand, aard, van het boek".

XVII. Wir. p. 19, 17 en 20.

Draupadī geeft zich aan Wirāṭa's hof uit als een dienares, bekwaam in het kappen, het vervaardigen van zalven, parfums, bloemguirlandes en dergelijke kunsten. Verg. Mahābh. C. IV. 260 sq.: Sairindhrī tu bhujiṣyā 'smi....' keçān jānāmyaham kartum piṇṣe sādhu vilepanam. De Oud-Jav. tekst spreekt hier van 'n ccṭī pragandha, ..reukwerkdienares''. Het woord pragandha, in Dr. Juynboll's Wdl. ontbrekend, is te verklaren als betrekking- of titelaanduidend substantief van het type pradjocrit; vgl. bv. Walbeehm, Wdn. als zind. § 339. Een c. p.

is dus een ..dienares die zich bezig houdt met het vervaardigen van reukwerken".

De tekst vervolgt: "D., daar aangekomen deelt mee dat ze Sairindhrī heet. S. is de naam (ingeschoven opmerking van den Jav. vertaler) van een, die zich bezighoudt met allerlei reukwerken. Tasyā cilpam. Yatiki widā nira. Tasmāt, nāhan sang Sairindhrī". Tot zoover de opmerking van den vertaler, zooals men ziet: enkele Sanskrit woorden met Oud-Jav. uitlegging. Nu is widā, zooals de tekst geeft, en ook Dr. Juvnboll, Wdl. p. 538 voor deze plaats opgeeft "blanketsel"; zie bv. p. 86, 4. Daar de woorden echter een weergave moeten zijn van tasyā çilpanı, "haar werk", past: "dit nu is haar blanketsel" niet in het verband. Zeer begrijpelijk is 't echter, dat in dezen samenhang, waar sprake is van 'n parfumnaakster het woord widā op de plaats van een ander gekomen is. Herinneren we ons, dat de y (onder den regel geschreven) na een consonant gevaar loopt vergeten te worden door een volgenden afschrijver (zie bv. p. 65, 16 in 'n Skt. cit.: hete i.p.v. hy ete, p. 71, 15 mucamānasya i.p.v. mucyamānasya en andere plaatsen; vgl. ook Wulff, p. 49), dan is er m.i. geen bezwaar i. p. v. widā op onze plaats te lezen: widyā, "wetenschap, kundigheid", als uitlegging van çilpam uitstekend passend. Dat het Skt. woord cilpa wordt "vertaald" met het eveneens van oorsprong Skt. wid vā is volstrekt niet vreemd: het laatste, reeds in 't Rāmāyana en ook in met het Wirātaparwa gelijktijdige geschriften voorkomend was reeds geheel in het Jav. ingeburgerd.

XVIII. Wir. p. 19, 23.

Koningin Sudesņā kan niet gelooven, dat een zoo edele en schoone vrouw als Draupadī slechts een dienares is: ahalektā kita t pakaweṣa dāsīkrama, etc. Het eerste woord zou ik willen opvatten als ahale kētā. Hierin is dan kētā het bekende woordje: toch, toch wel, immers: ahale kan men misschien vertalen met: "verwaarloosd, aan lager wal geraakt". De geheele zin luidt dan: "gij zijt toch wel in slechten doen geraakt dat ge op de wijze eener slavin gekleed zijt, want zeer groot toch is de volmaaktheid uwer schoonheidsteekenen". Deze opvatting zou ik willen steunen door te wijzen op de mogelijkheid van verband met Mal. halai (in halai-balai). "verwaarloozing". Trouwens ook op 'n plaats als het Oud-Jav. Rām. 14, 42, waar van den rook van het offervuur gezegd wordt, dat hij mahale ("verkeerd", Juynboll) is, komt men met "in slechten toestand" goed uit.

XIX. Wir. p. 22, 22.

Ya ta matang yan mong gajah singha paweha haji rowanga ning anekatulâdwandwayuddha . . . is door Wulff, p. 120 vertaald met : ..Giv mig derfor tigre... som modstandere i voeddekampen(?) og tvekampen...". Ook Dr. Juynboll's Woordenlijst geeft voor anchatula: .,wedstrijd(?)". Het woord schijnt van elders niet bekend te zijn; men moet de beteekenis dus gissen. Zonder twijfel steken er in Skt. aneka, "veel, menig, veelvuldig" en tula, "balans, gelijk gewicht, gelijkenis". waarnaast tulya, "gelijkende op" en atula, "zonder gelijke". Nu zou men naar analogie van woorden als dewatātulya, Oud-Jav. Rām. 2, 62. hier kunnen denken aan anekatul(y)a met de beteekenis "tegen velen opgewassen" als adj. bij da andwayuddha, "tweekamp". De bedoeling zou dan zijn "een tweekamp, achtereenvolgens met 'n tijger, 'n olifant, 'n leeuw enz.". Verkieselijker schijnt mij echter de mogelijkheid aneka en atula beide als adj. te nemen bij dwandwayuddha. De vertaling is dan: "in meerdere weergalooze tweekampen"; men spelle in dit geval: anckātula dwindwayuddha. Men moet dan dwandwayuddha als subst. nemen en de lengteteekens van de ka en de lā omwisselen.

XX. Wir. p. 26, 8.

Tâdiwaça pwa kitâtimohita, "houd op zoo verblind te zijn". Op p. 90, 13 vindt men: padiwasâlayu, "houd op te vluchten". Het woord adiwasa en afleidingen komen meer voor in deze beteekenis, vgl. Dr. Juynboll's Woordenlijst, p. 293. Het schijnt mij echter niet juist, dit woord in verband te brengen met Skt. diwasa, "dag". Meer voor de hand ligt te denken aan Skt. adhiwasati, "vertoeven, bewonen", waarbij adhiwāsa, "woonplaats: hardnekkigheid" (vgl. Schmidt's Nachträge op het Pet. Wtb. s. v.). De juistheid van deze gissingen op grond van de semasiologie kan slechts blijken, wanneer wij de beschikking hebben over veel meer plaatsen waar het woord voorkomt dan nu nog het geval is. Een overgang "zich ophouden > ophouden", "vertoeven > toeven" is echter denkbaar.

XXI. Wir. p. 26, 29.

Van het hier voorkomende *leçya*, voorwendsel geven de Jav. lexica geen etymologie op. Het is m.i. zonder twijfel in verband te brengen met Skt. *leçyā*, schijn, *leça*, √ liç. Van een nadere bewijsvoering acht ik mij ontslagen, daar Prof. Kern, Toevoegselen op 't woordenboek van Childers, Amsterdam 1916 (Verh. Kon. Akad. v. Wet., Afd.

Letterk, N. R., XVI, 4), p. 157, deze etymologie reeds heeft voorgesteld en toegelicht, er de aandacht op vestigende, dat ook in Voor-Indië de beteekenis "voorwendsel" bekend is. Men zie nog Rhys Davids, The Pali Text Soc. Pali-Engl. Dict., s. v. lesa.

XXII. Wir. p. 41, 17: de semasiologie van sūksma.

"Er worde gesproken van Duryodhana, sira tāgawe catur sūksma lumaya-lava kahanan sang Pāndawa, d.i. hij stelde aan vier spionnen die moesten zien te weten te komen de verblijfplaats van de Pandawa's" De beteekenis van süksma wordt door den samenhang gegeven. rest nog de verklaring. Hoe is het mogelijk dat het zelfde woord, dat in het Skt. "klein, fijn, atomisch, subtiel, onvatbaar" beteekent, dat in het Nieuw-Jay, (als sockma of socksma) voorkomt in den zin van: "de geest; geestelijk" op een plaats in de Oud-Jav literatuur kan worden gebruikt als "spion"? Blijkens het K. B. W. III, 133 sq. kan het woord de beteekenis hebben van "incarnatie, de ziel van een afgestorvene, die zich naderhand ergens incarneert". Doch in deze richting zal men de verklaring niet moeten zoeken. Op p. 42, 32 immers lezen we: magawe cāra sūkṣma, een uitdrukking, die op p. 43, 3 en ook in het Arjuna Wiwāha, 22, 7, nog eens gebezigd wordt. Daar nu Skt. cāra "spion" beteekent, en sūkṣma wel eens "onzichtbaar, verborgen" kan zijn, ligt m.i. de conclusie voor de hand, dat het gebruik van laatstgenoemd woord op p. 41, 17 te verklaren is als een elliptische uitdrukking. Men vergelijke de benaming die bij ons een in burgerkleeding gestoken politiedienaar in den volksmond heeft: "'n stille" (uit de vroegere beteekenis van "stil", nl. ..verborgen, heimelijk, geheim", te verklaren, vgl.: "stille vennoot").

XXIII. Wir. p. 51, 29.

.... akonkonana rahadyan sanghulun dūta.... ghumoṣaṇākna kajayaçatrun parameçwara.... usṇāta lumakwa...., "Uwe Majesteit zende een bode af ... die de overwinning van Uwe Maj. verkondige.... laat hij.... gaan". Wat is usṇāta?

Deze plaats moet men vergelijken met Arj. Wiw. 14, 18, 3 usčnā ta yāwaraha. Zooals ook door van der Tuuk (K. B. W. I, 205) en Juynboll (Wdl. p. 103) opgemerkt is, is dit eenvoudig usčna + (a)ta. Ook op onze Wir. plaats zal men m.i. dezelfde verbinding hebben: usčnāta of usčna ta (lumakwa), "hij (ga) toch spoedig" De vermelding van deze plaats onder Skt. usna, "warm", met een beteekenis: "haastig" (Juynboll, Wdl. p. 102) is dus niet als geheel zeker te beschouwen.

XXIV. Wir. p. 52, 30.

Door een ontsnapten koeherder wordt prins Uttara de bekende runderroof bericht. Na in het kort de voornaamste feiten vermeld te hebben, gaat de man voort: kunang pwa deva rakryan: māsiha ta sang pangemprean, pejahana tang Korawa, enz. Yoor pangemprean op deze plaats geeft Dr. Juynboll's Woordenlijst op: "bezitting?" M.i. beteekent het woord ook hier: "heer" en is de plaats te vertalen: "en wat nu uw taak is, Hoogheid, heb deernis, Heer, dood de Kaurawa's enz." De dubbele aanspraak, ook elders niet ongewoon, is in de hier beschreven situatie uit den mond van den natuurlijk over stuur zijnden herder volkomen begrijpelijk. Over het woord en de verbinding sang p., als 2e persoon zie men K. B. W. I. 394. Andere plaatsen in het Wir. zijn p. 61, 12; tulusaknänugraha sang pangempwan; p. 62. 13: matang van mimil atakwan ri sang p. (.,aan u''); p. 82, 27: makātmajīwa kasēmbahan ing pāda sang p. Het woord is, wat zijn bouw betreft: pa + nas. + grdwd. + an, te vergelijken met woorden als pangeran, panémbahan, panganten, pangalasan. Zie by. Walbeehm, Woorden als zind. § 368.

XXV. Wir. p. 58, 4.

Toen Arjuna en Uttara, hun wagen bestegen hebbend, op hun vijanden toe reden, agvångabryåkukudan sakweh nikang Korawa, Van agya en akukudan is de beteekenis resp. "snel" en "z'n biezen pakken". De door de Woordenlijst van Dr. Juynboll opgegeven bet. "verzwakken" (echter met een vraagteeken) komt ook mij voor hier niet te passen. Niettemin is in het N. Jav. aběr, "slap, traag, zonder vaart", ngaběri, "verslappen, verzwakken". Nu is er in de Kuñjarakarna, Kern, V. G. X, 57 een vergelijkbare plaats; amběraběr ing awan vavi, door Prof. Kern, p. 23, vertaald met: "ijl snel". Blijkens zijn aanteekening op p. 47 brengt Prof. Kern het woord in verband met iber, samber e.a. (\sqrt{ber, wer)}; hij merkt voorts op, dat het in het K. B. W. ontbreekt. In het Soendaasch heeft men aber-aberan = loeloempatan, "hard heen en weer loopen, ronddraven", ongetwijfeld hetzelfde woord. Zou het niet de voorkeur verdienen op deze Wir. plaats aan angabry = angabĕri ook deze beteekenis te hechten: "snel rond-, wegloopen"? Dit past uitstekend in het verband; de afleiding op - i duidt dan in dit geval pluraliteit aan (vgl. Berg, Inleiding. p. 220).

XXVI. Wir. p. 64, 28.

Arjuna, na van den çamī-boom zijn wapenen te hebben afgenomen, trekt met Uttara als wagenmenner de Kaurawa's tegemoet; hij richt een gebed tot Agni, die hem een wānaradhwaja, apenbanier, zond. Tengevolge hiervan neemt de verschrikkelijkheid van Arjuna's verschijning toe, zoodat mahulap ĕndĕpĕndĕpĕn mata ning tuminghal ri sira. Hiervóór staat echter mangkin pratihata lumrā prabhāswara sang A. Daar pratihata beteekent "afgeslagen, verhinderd, vernietigd", moeten deze woorden beteekenen: "meer en meer afgeslagen verbreidde zich de schittering van Arjuna", wat mij in dit verband niet schijnt te passen. Ik zou willen voorstellen voor pratihata: pratihartā te lezen Dit, eveneens Sanskrit, beteekent: "vernietiger". Dus zou ik willen vertalen: "meer en meer als een vernietiger, m. e. m. vernietigend, verbreidde zich, enz.".

XXVII. Wir. p. 64, 36.

Uttara schrikt van het geweldige geluid van Arjuna's hoorn, waarom de laatste hem berispt: "wees niet zoo bevreesd, nu hier voor het aangezicht van den vijand doet ge u niet voor als een mahākṣatriya, maar: lwir wipra kṛṭawana hidĕp ni nghulun". Wat is een wipra kṛṭawana? Slechts het K. B. W. II, 83 geeft: "hotrawāhana?". Deze verklaring is op zich zelf vernuftig: kṛṭawana zou met de bekende contractie na het uitvallen der h staan voor kṛṭawāhana, hetgeen "offergaven brengend" zou kunnen beteekenen; dus mèt de overige woorden: "als een offergaven brengende priester komt ge me voor te zijn". Het is echter onduidelijk, waarom deze hatelijkheid op de brahmanenstand hier zou voorkomen. Bovendien is het woord van elders niet bekend. Mogelijkerwijze is de plaats corrupt. Vergelijken we den Sanskrit tekst, C 1448 b:

viṣaṇṇarūpo vitrastaḥ purusaḥ prākṛto yathā. waar de laatste drie woorden beteekenen: "gelijk een gewonen man (een man uit het volk)". dan zou men kunnen overwegen of onze plaats niet gelezen moet worden: lwir [wi]prākṛta[wu]na hiḍĕp ni nghulun, waarin na = zoo, aldus. Het [wi] verschilt in Balineesch schrift slechts zeer weinig van wang; bedenken we voorts dat een wals pasangan zeer vaak uitvalt, dan kan dit een bedorven lezing zijn voor wwang. "mensch". Lwir wwang prakṛta zou dan een nauwkeurige weergave van het origineel kunnen zijn.

XXVIII. Wir. p. 71, 14 sqq.

Deze passage, waarin Kṛpa, door Arjuna beschoten, wegens z'n verbrijzeld harnas vergeleken wordt met een slang, die z'n huid verliest, zou ik, in afwijking van den uitgever, willen interpungeeren: nirwikāra, manohara: lwir nikang çarīra: samaye mucyamānasya sarpasyewa tanur yathā, (of hoe men dit citaat zou willen lezen, zie Wulff, p. 176) an kadi ulā milungsungi ring çaratkāla. Ri samangkananya, tělas tugěl apasah langkap nira, muwah sirānambut laras waneh, enz. Het Sanskrit citaat wordt hier reeds voorafgegaan door een deel van zijn Oud-Javaansche vertaling, nl. de woorden lwir nikang çarīra, al is het ook onzeker hoe de juiste lezing is van de overeenkomende woorden in het geciteerde vers. Noch de interpunctie van Dr. Juynboll, noch de beschouwingen van Wulff, t.a.p. doen dit uitkomen.

XXIX. Wir. p. 71, 28.

rwang siky angěne panghěrět sana sini,

twee stuks (nl. pijlen) troffen de... aan weerszijden (nl. van den wagen). S.v. hěrět, geeft Dr. Juynboll, Woordenlijst: "p., rem?" De overeenkomende Skt. tekst heeft: C., vs. 1815: akṣam; men vergelijke Utgikar's editie 52, 37.

M.i. is panghěrět af te leiden van kěrět, afsnijden. De N. Jav. lexica vermelden de betee!:enis: dwars- of bindbalk van een dak, boven de wanden en halfweg de hoogte van het dak (Gericke en Roorda, I. 427); de balk aan de korte zijde in een gebinte (Jansz, s.v. kěrěd), ook in 't alg. de korte zijde van een langwerpig vierkant, z.v.a. pănjěndaq (Jansz, p. 1150). Mij dunkt, in ons verband kunnen deze beteekenissen worden ingepast: panghěrět zal zijn de dwars-balk, die de korte zijden, dus de zijkanten van den wagen verbindt, wat čus neerkomt op de as (akṣa). Deze wordt sana sini (aan weerskanten, een in Jav. teksten vrij zeldzame uitdrukking, zie K. B. W. Ill, 18) getroffen; men denke zich dus: bij de wielen. Het gevolg wordt terstond beschreven: rěmpak ratha, verbrijzeld was de wagen.

XXX. Wir. p. 72, 5.

Van den wagen van Drona wordt hier gezegd: winatěk ira tang kapilāsya, patang siki kanan keri, d.w.z. hij werd getrokken door de ..., vier stuks rechts en links. Wat kapilāsya zijn, weet ik niet; ook 't K. B. W. en Juynboll's Woordenlijst zwijgen er over. De Calcuttaed, van het Mahābhārata heeft op de overeenkomstige plaats, IV,

1823: Dronas... abhyadravad... çonăçvah. Hier worden D. dus donkerroode paarden toegekend. M.i. doet men op grond hiervan goed in den Oud-Jav. tekst het onverstaanbare kapilāsya te veranderen in kapilāçva, met bruinroode paarden. Wat de herstelling van çv voor xy betreft, de verwarring tusschen de verschillende sibilanten in Oud-Jav. hss. is bekend, de verwisseling tusschen v en y is eveneens niet zonder voorbeelden (Wulff. p. 49).

XXXI. Wir. p. 74, 5.

Zooals ons reeds vaker gebleken is, heeft ook in die passages van onzen tekst, die niet letterlijk uit het Sanskrit zijn vertaald, vergelijking met de Voor-Indische recencies groot nut. Hier bv., in de beschrijving van Açwathāman's aanval op Arjuna, heet het; winantwan çarajala tanpāntara, onafgebroken liet hij de çarajala elkaar opvolgen. Zoo gelezen, van çara en S. iala, water, krijgt men geen zin. Men leze çarajāla; immers S. jāla beteekent behalve "net", enz. ook "dichte menigte". Een çarajāla is "a thick shower of arrows". Deze gissing wordt tot zekerheid, wanneer we den Sanskrittekst inzien: Calc. IV, 1901—2 staat: tam pārthaḥ pratijagrāha... çarajālena mahatā: op één uitzondering na is dit in alle edities en hss. overgeleverd.

XXXII. Ibid.

Ed.: ndā tan kady alahan, nialēs amasang kaçaktin. Wat alahan beteekent, is mij niet duidelijk. Men zou het kunnen afleiden van alah, overwonnen, doch de lexica schijnen een dergelijke afleiding niet te kennen. Daarom zou men zich deze lezing ontstaan kunnen denken uit: kady alaha n malēs, maar niet als ware hij overwonnen, daar hij van zijn kant zijn kracht aanwendde. Dat n ook voor um-vormen kan voorkomen, is reeds door Kern opgemerkt (V. G. VIII, 261), die citeert: Bhomakāwya, 51 kepwan ri de-nya 'n tumama mareng dalēm.

XXXIII. Wir. p. 74, 6:

ed.: manglěpasakěn pracanda bāna (l. bāṇa) sangghyāta.

Het woord sangghyāta verdient eenige bespreking. Het wordt slechts genoemd (als sangghyata) in het K. B. W., III, 441, waar verwezen wordt naar sanggata, sangghāta. Dit laatste woord is goed bekend, het beteekent in het Sanskrit: ..slag, Zusammenstoss''; ook: ..nauwe verbinding, aggregatie, complex, massa, menigte, collectie,

hoeveelheid, en derg.". Van der Tuuk noemt sangghyātu zoo, dat hij dit in verband schijnt te willen brengen met sanaghatta. Ook dit woord is ons (als sanghatta) uit het Sanskrit bekend en wel met de beteekenissen: "Zusammenstoss, collisie, conflict, Eng. shock; ook cohesie, rivaliteit enz.". Zooals men ziet; beide woorden hebben een deel hunner beteekenissen gemeen en zouden elkaar dus hebben kunnen beinvloeden. Toch lijkt het mij niet waarschijnlijk S. sanghatta in dit verband te betrekken. Wat toch in sangghyāta te verklaren is, is de y; hoe is deze ingevoegd? Mijns inziens als volgt. Het komt in de Oud-Javaansche liss, meermalen voor dat na een consonant een y of w geheel overbodig wordt ingevoegd. Voor de y zijn voorbeelden uit het Wirātaparwa: p. 88. 22 ghyoram voor ghoram, p. 59, 22 syān voor san, p. 74, 31 tyād voor tad. Men zie over dit verschijnsel Wulff, pp. 49, 127. Men kan nu òf aannemen, dat slechts toevallig in dit zelfde woord sangghāta op meerdere plaatsen in de litteratuur (bij v. d. Tuuk, en op onze plaats) deze y in de overlevering is ingevoegd. of dat, de fout in het schrift eenmaal gemaakt zijnde, het woord naast zijn oorspronkelijken ook den verbasterden vorm heeft gekend. Er zijn trouwens meer voorbeelden van een dergelijke irrationeele y te citeeren, by, wyatara, "ongeveer" (K. B. W. III, 608) naast watara, Airlangghya (K. B. W. I. 117) naast Airlangga.

Of de verbastering slechts haar oorzaak vindt in een spellingskwestie, kan men betwijfelen. Daar y en w na consonant vaak in de uitspraak uitgevallen zijn, doch de oorspronkelijke vormen bekend bleven (vgl. Berg. Inl. p. 181), is het mogelijk in ons geval aan inverse analogie te denken: oorspronkelijk dyus werd dus; "hypercorrect" (Berg) kan dan watara tot wyatara zijn geworden. Een andere vraag is tot hoever deze vormen, die ongetwijfeld als deftiger golden, in de levende taal hebben bestaan.

Overigens zou ik bāṇasanggh(y)āta aaneen wilen spellen en vertalen met: pijlen-menigte. Wel is waar is mij deze samenstelling noch uit Sanskrit, noch uit Oud-Jav. werken bekend, maar het Sanskrit Mahābhārata kent het synonieme isusanghāta (VII, 263), terwijl ik voor andere composita met isanghāta, menigte kortheidshalve verwijs naar Pet. Wdb. VII, 544.

XXXIV. Wir. p. 76, 6.

Arjuna beschiet Karna's boog met een ardhacandra $k\bar{a}ra$ pracanda, een... zeer geduchte halve maan-pijl. De beteekenissen der verschillende woorden $k\bar{a}ra$ (Skt. maker, woord; hymne) en kara (Skt.:

maker, hand; lichtstraal, tribuut, enz.) passen hier niet. Ook de door v. d. Tuuk, K. B. W., H. 54 sq. opgegeven woorden en beteekenissen voldoen niet. Zonder twijfel is daarom op onze plaats te denken aan Skt. khara, ruw, scherp, doordringend, voor het Oud-Jav., waar aspiraten en lange klinkers opgegeven zijn, in klank samenvallend met kara.

XXXV. Wir. p. 79, 7; p. 85, 20.

Beschreven wordt een gevecht tusschen Arjuna en Duryodhana; zie Skt tekst (Calc.), 2087 sqq. Arjuna wordt aan het voorhoofd gewond, het bloed stroomt langs hem neer en bespat hem. Dan volgt: pinaka*puspā*langkāra *mālā* nira. Men kan zieh afyragen, wat *mālā* hier is. In het Oud-Tay bestaat wel mala, kwaal, lichaamsgebrek, euvel, en derg.; dit past niet, evenmin als de beide andere in het K. B. W. IV, 581, vermelde woorden. De Sanskrit tekst heeft. 60, 4 (ed. Utgikar) athāsva bānena vidāritasva prādur babhūvāsrg ajasram usnam sā tasva jāmbūnada puspaeitrā māleva citrābhivirā jate sma ||. waar het bloed dus als een ..gouden-bloem-bonte-guirlande" glinstert. De edities CGLM (zie Utgikar) hebben sa i. p. v. sā, punkhacitrah i. p. v. pușpac° en bhitvă lalătam i. p. v. māleva citra, en enkele kleinere afwijkingen van het bovenstaande. Daarom hier mālā willen opvatten als Skt. mālā, guirlande, krans, en verbinden met het voorafgaande; nira zal door den overschrijver, die mālā als 'n afzonderlijk woord heeft opgevat voor sira in de plaats gesteld zijn. Pinakapuspālangkāramālā sira is, indien deze opvatting juist is, te vertalen met: "hij was als een guirlande bestaande uit bloemversieringen". Het woord mālā, dat in het K. B. W. en in de Wdl. van Dr. Juynboll ontbreekt, komt ook voor op p. 85, 20: lumud ikang puspopahāra (200 ed., coll. Mahābh. C. IV, 2184; puspapo hss.) mālya mālā nīlotpala, waar ik puspopahāra liever zou weergeven met ..bloemenoffer" (Juynboll, Wdl. s. v.: "bloemenonthaal"), nl. als hulde aan de goden, zooals uit Mahābh. C. IV, 2184 blijkt: puspopahārair arcyantām devatāç ca sarvaçah, "en laat godheden, altegader vereerd worden met bloemenoffers".

XXXVI. Wir. p. 80, 10.

Arjuna blies op zijn hoorn Dewadatta: de vijanden verloren hun bewustzijn, vielen in slaap en waren als dood. Toen Arjuna dit resultaat zag, labdhasmṛṭi manah nira atutur i çabda sang Uṭṭara ngūni mwang sakweh ni wĕkas-wĕkas ning strī ring antahpura ngūni.

De Woordenlijst geeft voor labdhasmṛti: ..tot het bewustzijn teruggekeerd". wat niet kan. daar A. het niet verloren had. M.i. beteekent het woord hetzelfde als het volgende atutur: "hij herinnerde zich"; dat hetzelfde eerst met Sanskrit-, dan met Javaansche woorden gezegd wordt, komt meer voor: het zou zelfs kunnen zijn, dat labdhasmṛti een citaat is. Het slaat terug op het op p. 55 verhaalde, nl. op het verzoek van de prinses Uttarī en haar gezellinnen aan de ten strijde trekkende Uttara en Wṛhannalā (= Arjuna) om kleedergeschenken bij hun terugkeer. In r. 15 spreekt hij Uttara toe en zegt het met duidelijke woorden: haywa ta wismṛti pawĕkas rāntĕn rakryan dyah Uttarī. De Calcutta editie, vs. 2115 heeft ook: Pārthaḥ smṛtvā ca vākyāni tathottarāyāḥ, "Arjuna zich de woorden van Uttarā herinnerend...". Men vergelijke vs. 1223 sqq. Op onze plaats dient echter Uttara veranderd te worden in Uttarī, zooals de naam van deze prinses in het Oud-Jav. Wirāṭaparva luidt (zie K. B. W. I, 189).

XXXVII. Wir. p. 82, 30.

In zijn inleiding tot de uitgave van de Kuñjarakarṇa (V. G. X, p. 8) heeft Prof. Kern opgemerkt, dat het hem bekende oudste voorbeeld van den = N. J. di zoowel voor 't passief als voor den modalen imperatief uit de XIVe Eeuw dateert; Prof. Berg (Inleiding p. 216) betoogt, dat "in het oudere Javaansch deze vorm alleen maar in jongere teksten voorkomt". Hier lezen we, in het uit 996 dateerende Wirāṭaparwa: den kady asih rakryan i nghulun ikana mangkana siha rahadyan sanghulun mangke, waarin den beteekent "laat zijn". Men vergelijke de voorbeelden van deze qualitatieve voluntatief, gegeven door Dr. Pigeaud, Tantu Pangg. p. 16, noot, en vooral die bij Prof. Kern, V. G. VIII, 307.

Nu is merkwaardig, dat, zooals Wulff, p. 194 reeds heeft opgemerkt, de Oud-Javaansche tekst hier van alle bekende Sanskrit-recensies afwijkt: de voorstelling, dat deze personen, die Arjuna hier ontmoet, vroeger door hem bij 't spel ingezet en toen verloren zijn, is een bijzonderheid van het Oud-Jav. Wirāṭaparwa; echter wordt het zoowel in een Sanskrit-citaat als door een paraphrase overgeleverd, wat de mogelijkheid van latere invoeging niet waarschijnlijk maakt. Dateert de zin met den reeds uit 996? De afstand tot de verder bekende gevallen (XIVe E.) is te groot om dit zonder meer bevestigend te durven beantwoorden. Echter is het zaak deze plaats te signaleeren; zooals Prof. Kern reeds betoogde (V. G. X. 8) moet de constructie reeds voor het eerste verschijnen in de literatuur in de

XIVe E bestaan hebben in de volkstaal; onmogelijk is het dus geenszins.

XXXVIII. Wir. p. 85, 15-86, 6.

De Kaurawa's zijn verslagen, Wirāta's zoon Uttara en zijn wagenmenner, de als Wrhannalä vermonde Arjuna keeren zegevierend terug van het slagveld. Aan koning Wirāta wordt het vreugdevolle bericht gebracht, waarop hij zijn onderdanen laat bevelen, de stad te versieren, muziek te maken en in feestdos den overwinnenden prins tegemoet te gaan. In den Sanskrit-tekst van de Calcutta-editie worden deze gebeurtenissen betrekkelijk kort afgehandeld (IV. 2188-2190). De Zuidelijke recensie is uitvoeriger; zie Utgikar's editie, Appendix, p. 257. Echter wint het in dit opzicht het Oud-Javaansche Wirātaparwa. Zij het, dat de auteur hier een Sanskrit-tekst min of meer nauwkeurig heeft gevolgd, zij het, dat hij wat in zijn voorbeeld stond heeft uitgebreid en als proeve van eigen kunde heeft opgesierd. zooveel is wel duidelijk, dat hij hier bedoeld heeft een naar de opvattingen van zijn tijd en milieu "mooie" beschrijving te geven. Dientengevolge bevat de passage verscheidene woorden, die in de tot nog toe bekende Oud-Javaansche litteratuur zeldzaam zijn. Dit feit en de omstandigheid, dat de tekst zooals deze ons door den uitgever geboden is, naar mijn meening, op eenige punten emendatie behoeft, zijn mij tot een aanleiding enkele opmerkingen over deze, ook door den modernen lezer nog zeer te waardeeren, beschrijving te publiceeren, in de hoop, dat ik althans voor eenige der moeilijkheden een oplossing aan de hand heb gedaan.

Ter besparing van plaatsruimte zal ik de passage in haar geheel niet citeeren, den belangstellenden lezer naar Dr. Juynboll's tekst verwijzend.

De woorden pārṇṇa kumbha, door Dr. Juynboll gesplitst, dient men m.i. aaneen te schrijven. Een pārṇakumbha of bhadrakumbha is in het Sanskrit een kruik met heilig water, "a water-vessel, one filled with holy water used at the consecration of a king" (Monier Williams, s.v., vgl. ook Petersb. Wdb., s.v.). Tusschen vlaggen en vaandels aan de eene zijde en bloemoffers aan de andere (zie boven de opm. bij p. 79, 7) zijn dergelijke kruiken met gewijd water op hun plaats. De Oud-Jav. Woordenboeken vermelden het woord niet.

Het woord *rōjabandha*, enkele regels verder, is moeilijk te verklaren door de vele beteekenissen, die *bandha* kan hebben. Men houde rekening met de mogelijkheid, dat er °*bhanda*, "grappenmaker" of

ook bhāṇḍa gelezen kan worden; het laatste heeft wederom meerdere beteekenissen die in aanmerking kunnen komen: "paardensieraad, sieraad in 't alg.; muziekinstrument".

Tenslotte — en dit ligt het meest voor de hand — kan men denken aan een fout voor *rāgabandha*, een Sanskrit woord voor "manifestation of love or affection".

De tekst heeft verder: inatag ta sakweh nikang porawanita strī manggĕgö sambyawahāra. "opgeroepen werden alle burgeressen, vrouwen uit de stad, die....". De Woordenlijst geeft voor $samb^c$: "handel". Inderdaad bestaat dit woord (< Skt. samvyavahāra). Vreemd is het echter, dat alleen vrouwen, die zich toelegden op den handel, opgeroepen werden. Ik heb mij daarom afgevraagd, of niet manggĕg"o in de letterlijke beteekenis: "in de hand houden" is op te vatten en in sambyavahāra niet te zien is een verschrijving (plaatsing onder één aksara te vroeg van de pasangan y) voor sambhāvayahāra, hetgeen zou beteekenen: "bij de gelegenheid passende guirlandes, eereguirlandes".

Daarna worden de aanwezige muziekinstrumenten beschreven: allereerst de bangsi täla panawa müddhama. Het eerstgenoemde, van Skt. vamçī is de fluit, ook in lateren tijd, by, in de Maleische litteratuur, meermalen bij feestelijke gelegenheden vermeld; een tāla is "a musical instrument of bell-metal or brass, a sort of cymbal played with a stick" (Monier Williams), een panawu "a small drum or tabor or a kind of cymbal, one used to accompany singing". Van het dan volgende müddhama geeft de Woordenlijst op "S.? naam van een muziekinstrument". Inderdaad ziet het woord er naar uit van Voor-Indische, niet van Indonesische herkomst te zijn. Het is mij echter niet mogen gelukken een instrument van dien naam vermeld te vinden. Het wil mij daarom, althans voorloopig, nog het aannemelijkst schijnen in het woord een foutieve lezing te zien en wel voor uddhama. Skt. uddhamati beteekent: "uitblazen, door blazen verkondigen, bekend maken"; uddhana is ..hij, die blaast; dat, wat blaast; blazend. klinkend". Let men nu op het verband dan blijkt dat er tot nog toe opgesomd zijn fluiten en trommels, er na volgen snaarinstrumenten. Hier dus uddhama, "blazers, blaasinstrumenten"? De m blijft echter onverklaard.

Rāwaṇahasta, na de wīnā, luit, genoemd, vind ik niet opgegeven. Ook de Sanskrit-lexica zwijgen over dit compositum. Daar echter een rāwaṇahasra als een soort snaarinstrument wordt opgegeven in het Sanskrit, zou men er toe kunnen neigen dit in den tekst te stellen.

Op bladzijde 86 treft ons bharana, waarvan de Woordenlijst, p. 416, geen etymologie vermeldt, het K. B. W. IV, 877 s.v. brana opgeeft een afleiding van ābhārana. Indien bedoeld is Skt. ābharaṇa, ornament, sieraad (juweelen en derg.), zooals trouwens op p. 876 s.v. barana is vermeld, lijkt deze etymologie aannemelijk; het woord heeft, zooals vaker is geschied, de a in eerste lettergreep verloren. Tot "franjes" (zie Woordenlijst) behoeft men de beteekenis dus niet te beperken. Men vergelijke ook p. 96, 12: sakweh ning sarwabhārana nūpura walayānggulīyaprabhṛti. Van deze genoemde kleedij en sieraden wordt voorts gezegd, dat ze humentvaken tara ni pahyas ning widvädhari, ver achter zich latende de . . . van het toilet der hemelnymphen". Over tara op deze plaats zwijgen de Oud-Jav. lexica. Ik zou er in willen zien Skt. târa of tārā. Tāra is fonkelend, stralend, schijnend, helder; de helderheid, doorschijnendheid van een parel; een heldere of mooie parel", ook "ster, gesternte", tārā heeft slechts de laatste beteekenis. Het Oud-Jav. kent volgens van der Tuuk (K. B. W. II, 585) en Juvnboll (Wdl., p. 234) "ster". Op onze plaats ligt "schittering, glans", dus tāra m.i. het meest voor de hand.

Wat met een walahāra precies bedoeld is, schijnt mij onzeker. Van der Tuuk en Juynboll maken geen gewag van het woord. Het tweede lid is zonder twijfel het in onzen tekst meermalen aan het slot van een compositum optredende Skt. hāra, een snoer of guirlande van parels en derg., halsketen van parels of halsketen zonder meer. In het eerste lid zou men misschien met recht kunnen herkennen S. vāla, staarthaar, bijz. van paarden; echter is een vālapāçyā een paarlensnoer om het hoofdhaar te binden, een vālaka een armband, een vālikā een soort oorsieraad. Waar dus in het Sanskrit andere afleidingen als namen van sieraden in gebruik zijn, ligt het voor de hand een wālahāra op onze plaats ook in dien zin te verklaren, de juiste hoedanigheid er van voorloopig in het midden latend.

XXXIX. Wir. p. 93, 31,

Wanneer de Pāṇḍava's hun incognito opgeheven hebben, overstelpt koning Wirāṭa hen met eerbewijzen. En ook kan hij zijn oogen niet verzadigen aan hun aanblik; op de mededeeling hiervan geeft de editie: mangkin atambĕh tekang prihati gorawa, meer en meer nam toe de (zijn).... Het woord gorawa is "eerbied(ig)"; prihatin "mismoedig". Dit past hier niet. De Cale. tekst heeft, vs. 2320: sa priyamāṇo, "verheugd". Onmiddellijk daarop wordt verhaald, dat Wirāṭa al het zijne aan de Pāṇḍava's schenkt. Dit is met recht een bewijs

van toenemende vriendelijke gezindheid. Met een kleine verandering van den tekst zou men dit kunnen lezen, nl. priyātigorawa d.i. priyā atigorawa, "zeer eerbiedige vriendschap, gunst", d.i. "gevoelens van eerbied en vriendschap", Hoewel zoo tevens, wanneer althans op dit punt het Sanskrit-origineel dat de auteur van het O. Jav. Wirāṭaparwa bezat eensluidend was met onze Calc editie, een reminiscens aan den oorspronkelijken tekst zou kunnen ontstaan, is deze verandering toch niet aannemelijk. Met prih atigorawa krijgt men al een belangrijk beteren zin: "zijn zeer eerbiedig streven"; prih in deze beteekenis komt voor; men vergelijke b.v. Arj. Wiw. 6, 8, b.

XL. Wir. p. 94, 3-5.

Koning Wirāta houdt een toespraak, waarin hij uiting geeft aan zijn vreugde over het feit, dat de Pāndava's leven en in zijn rijk blijken te zijn. Dan staat er in de editie: alib rinohan i nghulun těměn, an, woorden die door Wulff, in zijn reeds bovengenoemd werk, p. 210, vertaald zijn met: "overordentlig glad er jeg sandelig over, at". Naar mijn gevoelen levert het woord rinohan een moeilijkheid. Het K. B. W. vermeldt deze plaats niet, de Woordenlijst van Dr. Juynboll geeft op p. 478: "pass. van berusten in". Deze beteekenis schijnt mij toe hier niet te passen en eveneens zou ik den samenhang met "roha, omvang", aldaar genoemd, willen betwijfelen. Dit woord roha moet voorkomen in het Adiparwa volgens de Woordenlijst (etymologie en plaatsaanduiding ontbreken). Ik heb het aangetroffen op p. 179, 4 (ed. Juvnboll); waneh kapūhan tumon i roha parināha ny awak nira, wat gezegd wordt van een aantal vorsten, die Arjuna zien opstaan van de plaats der brahmanen. Naar mijn meening is roha hier het bekende Sanskrit woord: "groei, hoogte, postuur", in verband met barināha, eveneens Sanskrit en beteekenend "omvang, wijdte, uitbreiding" zeer op z'n plaats; de vertaling kan dus luiden; "anderen waren verbijsterd toen ze de hoogte en omvang van zijn lichaam zagen". Van der Tuuk heeft van het woord op deze plaats een zeer zonderlinge verklaring gegeven (K.B.W. I. 691; hij leest een komma tusschen tumon en i, geheel verkeerd), n.l.: "ik berust in uw bevel, ik gehoorzaam, geheel zich voegen naar een bevel van den vorst". Het is zeer te betwijfelen of van der Tuuk dit inderdaad heeft willen beweren. Voorts stelt hij het woord onder één artikel met raüh (rawuh), eveneens onjuist.

Ook voor Wir. p. 94, 3 echter lijkt mij de beteekenis "berusten in", thans door Dr. Juynboll gegeven, minder juist. Uit een paar andere

plaatsen in de Woordenlijst, t.a.p., opgegeven en uit het K.B.W.I., 690 s.v. II roh, blijkt duidelijk, dat het Oud-Jav. een woord roh gekend heeft met de beteekenis: "verdelgen, vernielen", althans: "vijandelijk aangrijpen, aantasten"; de commentaren geven: "ngasorang, mangrusakang en derg." Bij Gericke en Roorda, I, 316 wordt een Kawi-woord roh opgegeven met de beteekenis: oebres, volgens Winter ook z.v.a. ngoesir, dus: "overal vervolgen, wegjagen".

Behalve roha en roh, die niets met elkaar te maken hebben, bestaat nog I roh (K.B.W. t.a.p.), "'n zekere lengtemaat". Ik meen echter, dat afleiding van dit woord ons rinohan niet bevredigend zou verklaren. Hoe het zij, het woord rinohan doet na alıb vreemd aan. Dit laatste woord, in de Woordenlijst op p. 48 s.v. alib als "zeer" en "wreed", op p. 499 s.v. lib als "groot, overstelpend" geciteerd, wordt door van der Tuuk, K.B.W. I. 297 genoemd, door Gericke en Roorda, I. 126 als Kawi-woord met moekal (mochal), "ongerijmd, onmogelijk, onbestaanbaar" en sarwa sĕpi, "volkomen stil" — blijkbaar uit den context opgemaakte beteekenissen — verklaard. Het woord schijnt een wijden beteekenisomvang gehad te hebben, zooals dat bij uitdrukkingen, die een hoogen graad aanduiden wel meer het geval is (vgl. ons "erg. zeer, vreeselijk" en dergelijke).

Ik beperk mij wat alih betreft echter tot vergelijking met een paar plaatsen uit het Wirātaparwa, n.l. p. 42, 17 alib ta suka nikang Trigartta, "zeer groot was de vreugde van T.", dus ook in een context, waar van groote vreugde sprake is. Echter is p. 37, 6 van zeer groot belang: alib nohan i nghulun i rūpa rakryan, waar de eerste woorden beteekenen: "zeer groot is mijn vreugde". Nohan immers is een meer voorkomend woord voor "gelukkige stemming, vreugde, blijdschap, blijde enz." (K.B.W. I. 513). Door deze plaats wordt onmiddellijk duidelijk wat p. 94, 3 de ware lezing is, nl.; alib [ri] nohan i nghulun, letterlijk dezelfde woorden als op p. 37. Rest slechts nog de verklaring van het ri; op zich zelf vormen deze twee letters de bekende zeer veel voorkomende praepositie ri. Daar echter alib een adjectief moet zijn en ook de parallelplaats een verbinding tusschen alib en nohan mist, schijnt het mij hier niet te passen (vgl. Dr. Juynboll's crit. opm. bij r. 1 van dezelfde bladzijde, waar eenige hss. ri hebben, andere niet), tenzij men het wil opvatten als het expletieve ri.

De tekst vervolgt: (zeer groot is waarlijk mijn blijdschap erover, dat) siddhakāryya nghulun ring samara de parameçwara, mwang ikang durātmakān hana ngke ri sang prabhu. d.i. "(dat) ik geslaagd ben

in den strijd door uw toedoen en de booswichten die zijn hier bij de(n) vorst(en)". Het laatste is zeer verdacht. Terecht merkt Wulff, p. 210 op: "paraphrasens sidste sætning kan i den form, hvori Juvnboll giver texten, ikke være rigtig, idet en negation ikke kan undværes". Hij voegt dan ook in zijn vertaling een negatie in: "og at de ondsindede [ikke] er her hos jer (eller: dig, prabhu)". Zoo is er, zegt hij, eenige overeenstemming met het voorafgaande Sanskritcitaat; echter is de juiste lezing daarvan ook niet zeker. Ik voor mij geloof niet, dat een eenvoudige invoeging van de negatie alle moeilijkheden verklaart. De constructie met an hana geeft aan, dat de daaropvolgende woorden als ondergeschikt zijn te beschouwen: mwang ikang durātmaka is dan hoofdzin; hier missen we nu een praedicaat. Twee mogelijkheden: of het zinsdeel ontleent zijn praedicaat aan een reeds eerder genoemd begrip, ôf het praedicaat is in de overlevering verloren gegaan, daargelaten de mogelijkheid, dat er vanaf den beginne een anakolouth heeft gestaan. Voor beide gevallen zou misschien een oplossing te vinden zijn. Voor het eerste, wanneer we in plaats van ikang: rikang lezen (d.w.z. ri + ikang; dit zou het ri van regel 3 kunnen zijn, in de overlevering van z'n plaats geraakt) en rikang durātmaka gelijkwaardig met ring samara afhankelijk maken van an siddhakārya nghulun. De vertaling zou dan zijn: "dat ik geslaagd ben in den strijd door uw toedoen en tegenover de booswichten die hier zijn bij de(n) vorst(en)". Vreemd zijn dan misschien nog de laatste woorden: ri sang prabhu. De dubbelzinnigheid der uitdrukking en de veelvuldigheid van het gebruik van ri laten zich hier terdege voelen Het meest voor de hand ligt echter mi. sang prabhu als vaker op te vatten als beleefde aanspraak-titel ("Uwe Hoogheden" d.i. "U"), vooral omdat even te voren parameçwara evenzoo gebruikt is. "De snoodaards die hier waren bij U" is niet onmogelijk, daar met "snoodaards" wel Kīcaka en degenen, die het voor hem opnamen, als ook de Trigarta's bedoeld zullen zijn. Kan men echter ook ri opvatten als ..door" en dus ri sang prabhu als synonieme, doch opzettelijk gevariëerde uitdrukking voor het de paranegwara van den vorigen regel? Dan wordt de zin: "ik ben zeer verheugd, dat ik geslaagd ben in den strijd door uw toedoen en de snoodaards, die hier waren door U zijn Aan den zin siddhakārya farameçwara wordt nu door mwang een nieuwe zin, eveneens afhankelijk van an gekoppeld. Deze zin mist echter 'n praedicaat. Wat de beteekenis van het uitgevallen praedicaat moet zijn, volgt uit den samenhang: "verslagen, vernietigd, verdelgd". Een woord hiervoor hebben we in het boven-

staande leeren kennen: rinohan. Zou men dit invoegen na mwang, dan zou alles kloppen, behoudens de mogelijkheid: ri s. p. = bij mij.

Dit alles overwegende zou ik mij de volgende poging tot emendatie kunnen denken: alib [ri] nohan i nghulun... mwang < rinohan > ikang etc. Men zon ter verklaring van het uitvallen van rinohan kunnen veronderstellen, dat een afschrijver, misschien den klank van nohan nog in z'n hoofd hebbende, rinohan oversloeg en later weer aan den rand toevoegde. Een volgende copiist, dit niet begrijpende, kan het woord dan voor een verbetering van nohan hebben opgevat en daarvoor in de plaats gesteld. Ook kan er r. 3 oorspronkelijk 'n synoniem van nohan, bv. suka hebben gestaan, dat later door een als glosse opgevat ri nohan (uit r. 4, vergeten en later bijgeschreven) verdrongen is.

Opgemerkt dient evenwel te worden, dat deze hypothese niet gesteund wordt door de bekende Sanskrit-teksten. De Calc.-editie, met welke de tekst, die aan de Ond-Jav. vertaling ten grondslag lag, voor de hier in aanmerking komende woorden niet geheel gelijkluidend schijnt te zijn geweest (zie Wulff, p. 211), geeft:

distyā sampālitam kṛcchram ajñātam vai durātmabhih:

Utgikar heeft: diṣṭyā ca pāritaṃ kṛcchram ajñātaiç ca durāsadam; voor den Sanskrit-tekst van den vertaler geeft Wulff deze reconstructie:

diṣṭyā wicaritam kṛṭṣṇam? ajñātam wai? durātmabhiḥ, (overgeleverd is in den laatsten pāda: yajñakam de durātmasi; verdere bijzonderheden bij Wulff, t.a.p.). Echter meen ik, dat het feit, dat het hier boven betoogde niet door een Sanskrit-tekst gesteund wordt niet veel gewicht in de schaal werpt voor dit geval, daar ook het vervolg van 's konings rede in het Oud-Jav. geschrift uitvoeriger is beschreven dan in de Sanskrit-teksten: zie bv. Wulff's opmerking. p. 212, onderaan. Bovendien, ondanks Wulff's vernuftige palaeographische beschouwingen, p. 211 boven, is het volstrekt niet zeker, dat er ajñātam in den tekst heeft gestaan. Gelukt het echter iemand, dit te bewijzen en de plaats p. 94, 4 te emendeeren op een wijze, die hiermee in overeenstemming is, dan geef ik gaarne toe, dat voor bovengenoemde hypothese geen plaats meer is.

XLI. Wir. p. 94, 7.

De koning schenkt de Pāṇḍava's hier behalve zijn koninkrijk ook dṛwya wāhya paçuratnādi, "have... vee, edelgesteenten, enz.". Dr. Juynboll noemt wāhya hier onder "stoffelijk" (Wdl. p. 526), m.i. is

er meer aanleiding te denken aan het andere $w\bar{a}hya$, "trek- of rijdier, vehikel".

XLII. Wir. p. 94, 12.

De koning zegt van zich zelf: tělas jīrņa warēg ing wibhoga, "ik ben zwak en verzadigd van....". Over aubhoga heeft Wulff, p. 265 een uiteenzetting gegeven: hij komt tot de conclusie: "jeg kan på det foreliggende sted kun forstå wibhoga som noget nær ensbetydende met bhoga, men kan ikke afgore om, resp. hvorledes der skal rettes". Dr. Juynboll geeft "genieting" (Wdl. p. 540), wat inderdaad past. Misschien zou iets nauwkeuriger zijn "genietingen van mijn machtspositie". Het is m.i. denkbaar het woord als volgt te verklaren: het Sanskrit kende een woord bhava, onder meer beteekenende "welvaren. rijkdom, voorspoed". Het compositum vibhava duidde aan: ..macht. hooge positie, bezit, rijkdom en derg.", de beteekenissen van deze twee woorden dekten elkaar dus voor 'n deel. Een ander woord voor "bezit, fortuin, welvaart" was bhūti. Echter bestond ook: vibhūti, "overvloed, macht, verhevenheid, fortuin, rijkdom, welvaart". Nu had het woord bhoga de beteekenissen: "genot, genot van een bezit, bezit, e.a."; deze liggen zeer dicht bij die der eerder genoemde woorden. Denkbaar is dus, dat in kringen, waar al deze woorden bekend waren naast bhoga als analogie-vorm een synoniem wibhoga opkwam.

XLIII. Inscr. v. Gědangan, Çâka 782, VIa.

Hier wordt een aantal menschenklassen en beroepen opgesomd, aan welke het betreden van het vrijgebied verboden is. Onder de vele, waarvan de beteekenis niet vast staat (vgl. Kern, V. G. VII, pp. 24, 47, 48) trof mij o a. de *juru cina*: volgens Prof. Kern (t. a. p., p. 48) zou dit letterlijk in het Maleisch vertaald *tukang Cina*, een Chineesche of Chineezen baas zijn, waarbij niet zou blijken wat soort ambachtslieden bedoeld is. Misschien is het niet onmogelijk de uitdrukking anders te verklaren.

Het is bekend, dat, niet alleen in het Oud-Javaansch, het uit het Sanskrit overgenomen woord cilina, merk, teeken, in de uitspraak veelal is geworden tot cina en dus samengevallen met cina, Chineesch. Het gevolg is geweest, dat de spraakmakende gemeente beide woorden niet steeds uit elkaar heeft gehouden. Zoo verklaarde v. d. Tuuk 1eeds in zijn Tobasche Spraakkunst (p. 19; vgl. K. B. W. I, 564) de bekende uitdrukking tjinabocta, in het Maleisch gebezigd in plaats van het Arab.

33

500 varia.

Moh. Wet, p 206), de man die bereid is een "tusschenhuwelijk" aan te gaan, niet als "blinde Chinees", wat volksetymologie is, maar als tjihnī-bhūta ("legale fictie"). In het Maleisch bestaat het woord nog in tjin(n)a boekti, corpus delicti; in het Javaansch zijn meerdere beteekenissen bekend. Hiervan is een, aangetroffen in het door Prof Jonker uitgegeven wetboek, 246: brandmerk. M i, is het niet ondenkbaar, dat op onze plaats sprake is van een juru ci(h)na, d.i. "brandmerken-baas", d w.z. een soort gerechtsdienaar. In dezelfde zin komen voor juru gosali, smid en vele andere juru's; de uitdrukking "juru..." is trouwens overbekend. Ook de Maleische uitdrukking djoeroe soela, met het spietsen belaste beul, is in dit verband zeer wel te vergelijken. Een andere plaats in de Oud-Javaansche literatuur, waar cinā staat, doch cihna bedoeld is, is Kuñjarakarņa. Kern, V. G. N. 63; samāngkana cmānya saking Yamāni, "dat zijn kenteekenen, dat hij uit Yama's rijk komt".

Van het even verder voorkomende juru rahasya (Kern: een baas van geheimenssen) zou men, afgaande op de andere beteekenis van rahasya (cunnus), kunnen vermoeden dat hij eenzelfde bedrijf uitoefent als de eerder genoemde juru jalir; doch zulks is niet zeker uit te maken voor we de uitdrukking in een duidelijker verband terugvinden.

XLIV De etymologie van Jav. bagaspati.

In de Javaansche literatuur komt een woord voor "zon" voor, dat het uiterlijk heeft van een Sanskrit-compositum, doch, naar mijn weten althans, niet in het Sanskrit is aangetroffen. (Vgl. bv. Jasadipoera, Sērat Rama 2, 26). Het Kawi-Bal Wdb. noemt het woord, IV, 1048 b; en onder sūrya, III, 90: bagaspati, onder bijvoeging van "bhaga".

Men zou m.i. de volgende poging tot verklaring van dit woord kunnen overwegen. In het Sanskrit is *bhaga* onder meer de naam van 'n Āditya; het wordt echter ook gebezigd als appellativum voor "zon" (zie Pet. Wdb., s.v.). Daarnaast bestaat de beteekenis "deel, lot, fortuin, geluk en derg.". De laatste beteekenis is op Java bekend gebleven als "deel". Het is nu mogelijk te achten, dat men de beteekenis "zon" aantreffende, deze niet meer terecht kon brengen, maar verband zocht met het bekende gebruik: "deel, lot". Naar analogie van *prajāpati, pagupati* e.a. is toen ontstaan een *bhagaspati*, "heer van het toegedeelde lot, van het geluk"; vergelijk ook een woord als *vanaspati*.

XLV. De uitdrukking dummara.

Deze nitdrukking, o.a. voorkomend in de lakon Kartawiyoga (Kats, Bloeml, II⁴, p. 330; kaja dipoeloeng ingkang dummara, als het ware door de Godheid weggerukt) zou ik willen afleiden uit *dum*, "toedeelen" en het ook op Java bekende S *māra*, "dood", het geheel adjectisch op te vatten.

XLVI. O.Jav sasteata.

In enkele oudere Javaansche teksten komt voor het woord saszutu. bij van der Tuuk, K. B. W. III. 195 omschreven met paripurna, "volkomen, volmaakt, behonden" en rahaju. ..schoon, goed, welvarend". In de Kid. Pamañcangah, 1, 80 wordt het gebruikt in de beschrijving van een bruiloft: piniselang ta sira wonten ing pura ' pinidamel ri saszeāttanirā(?) - manggih āvu sapūrna, etc ; spelling en vraagteeken zijn van den uitgever, Prof. Berg, die, naar mondelinge meedeeling, het woord zou willen afleiden van Skt. svätta, "lekker gemaakt; geproefd, gegeten". Bij mij kwam de gedachte op aan Skt. caçvant, "zichzelf telkens herhalend, talrijk, ieder"; als adv. çaçvat, "steeds weer, steeds". Hierbij bestaat çāçvata, "voortdurend, onderbroken, eeuwig". De beteekenis-overgang van deze begrippen tot "volmaakt, volkomen" laat zich denken. Een steun voor deze opvatting hiken mij de in de geciteerde verzen volgende woorden: amanggih āyu sapūrna te zijn; bij "dat zij een volkomen (d.i. lang) leven mochten verkrijgen" past heel goed "ri çāçvata" als "voortdurend, volkomen".

De hier gegeven uitlegging heb ik later bevestigd gevonden door de volgende plaatsen Allereerst Bhārata-Yuddha, 21, 7, c, waar we lezen: dwija çaiwa sogata maçānti jumayajaya çāçautā nira Daar jumayajava of (m)ajayajaya beteekenen "roepen: zege, zege; iemand overwinning en heil toeroepen" zal de uitdrukking jumayajaya çāçwatā zijn: "iemand eeuwig heil, voortdurende overwinning toewenschen". Dan ook Arj. Wiw. 14, 9, b çiwam astu çāçwata wěkangku çaraṇa ning anātha digjaya (spelling van Poerbatjaraka); alsmede ibid. 15, 2, b aum bapa çāçwatâta kita kārwa sulabha měnangeng prayojana. Op deze plaatsen komt men met de vertaling "eeuwig, voortdurend" nog goed uit. De overgang tot "volkomen, behouden, welvarend" wordt geillustreerd door een passage uit het Oud-Jav. Bhīṣma-parwa (Cod. Lugd. 4139), p. 10: sapuluh iwu tahun pramāṇa ni āyuṣanya çāçwata tan kěnêng lara. Dr. Poerbatjaraka vertaalt het woord op beide genoemde plaatsen uit den Arj. Wiw. met "wees

502 varia.

gerust", doch dit is uit de lucht gegrepen. Het woord, als "eeuwig, voortdurend" in zegewenschen en andere meermalen op dezelfde wijze terugkeerende uitdrukkingen voorkomende is later niet meer begrepen en opgevat als "behouden, voorspoedig, welvarend".

XLVII. De etymologie van O. Jav. prakoça (N. Jav. prěkosa).

Een zeer merkwaardig woord, waarvan totnogtoe, voorzoover mij bekend is, geen afleiding is gegeven, is het Oud-Jav. prakoça, of, volgens de spelling van het Kawi-Balineesch Woordenboek, prakosa, nu nog voorkomende als *prēkosa*. In het Wirātaparwa komt het voor volgens de editie op p. 25. 1 in de bekende passage, waar Kīcaka het hof maakt aan Draupadī alias Sairindhrī. "Welke man, die u ziet zou niet verliefd worden? Uw beide borsten zijn als lotusknoppen. Hana tan prakoceny anangga lwirnya, ri denyan tan tungkul araréma ngwang denya, enz.". De Woordenlijst van Dr. Juynboll geeft als beteekenis ..kracht", als etymologie: "S(anskrit)?" Deze beteekenis past, wanneer men vertaalt: "Er is geen kracht in Anangga, d.i. Kāma"; daar echter de spreker juist een slachtoffer van Kāma is, komt dit verdacht voor. Uit den Sanskrit tekst (vgl. Calc. ed. vs. 393; pavodharau kāmapratodāviva mām tudatas) blijkt, dat Kīcaka de borsten van Draupadī vergelijkt met den prikstok, zweep van Kāma. Er zou dan ook oorspronkelijk in den Wir.-tekst hebben kunnen staan: hana ta[n] pratodeny Anangga lwirnya, ri denyan [tan] tungkul araréma ngwang denya. Het zou toch niet mogelijk zijn, dat Kīcaka in zijn omstandigheden beweerde, dat hij zich niet boog voor Kāma's macht. Nadat pratoda, overigens in het Oud-Javaansch wel bekend, bedorven was, kan het geschied zijn, dat latere afschrijvers de verdere veranderingen hebben aangebracht. Echter is er een groote kans dat de Sanskrit tekst dien de Oud-Jav. auteur gebruikte een andere lezing had; daarom is het niet geraden op grond van de lezing der Calc.-editie onzen tekst aan te tasten. Indien men het eerste deel van den zin (tot en met lwirnya) opvat als een vraag, is prakoça beter te begrijpen, ofschoon het geheel vreemd blijft.

Op meerdere plaatsen in de literatuur treffen we het woord prakoça aan, ik noem slechts Kid. Sunda (ed. Berg, Bijdr. Kon. Inst. 83, p. 37), 2. 115: "Tan-dwa papag pamuke Kěbo-Nirada | sama awatang kalih | pada prakoçeng prang enz.". waar eveneens "krachtig" de beteekenis is. De uitgever teekent aan, dat de herkomst van het woord onbekend is (p. 37, n. 4). Van der Tuuk vermeldt het woord K. B. W. IV, 78, en geeft als omschrijving: "sahasa". De afleiding amrakosa, gepara-

phraseerd met "sāhasa" kan men aldaar eveneens vinden opgegeven; men zie aldaar ook voor verdere vindplaatsen. De beteekenis van het woord staat dus, naar het schijnt, vast. Men kan nog letten op de opgave bij Gericke en Roorda, II, 230: "prakasa, prakosa, KW. zva. rosa (sterk, stevig; kracht), bakoeh (sterk; duurzaam; sterkte), pengkoeh (stevig, onwrikbaar), poetoes (volleerd, volkomen toereikend, geheel geschikt). osik (beweging, speciaal gemoedsbeweging)". De laatste omschrijving (in het midden latend of deze op een der vele verkeerde nieuwere opvattingen van Kawi-woorden berust) buiten beschouwing latend, zien we hier dus dezelfde beteekenis opgegeven. Merkwaardig is vooral de gelijkstelling met het eveneens interessante woord prakasa. Groote overeenkomst in klank, op het oog dezelfde bouw, althans incidenteel dezelfde beteekenis; men zou de woorden voor nauw verwant kunnen houden. Inderdaad treft men dan ook in Coolsma's Soendaneesch-Hollandsch Woordenboekt, p. 465 voor de ook in het Soend, voorkomende woorden aan: "pěrkasa, Skr., prakaça (sic!).... verg. pěrkosa" en "pěrkosa, vgl. pěrkasa". Naar het mij echter wil voorkomen hebben de woorden etvmologisch niets met elkander te maken.

In dit verband zou ik allereerst willen wijzen op een, eveneens in het Wirātaparwa voorkomend en evenmin verklaard, woord koçu. Op p. 54, 36 leest men het volgende: "kady atulaka nghulun ring koçayına rakryan", woorden van prins Uttara die Arjuna-Wrhannalā wil overhalen om als zijn wagenbestuurder op te treden. Wat is hier de beteekenis van koçaquna? M.i. "macht (kracht) en kwaliteiten". Van der Tuuk noemt, K. B. W. H. 184 o.a. een woord kosa, zonder opgave van etymologie, met paraphrase; sahasa. Nyosa wordt daar vertaald met: "overmannen, overweldigen, eene vrouw verkrachten". Vindplaatsen geeft hij niet op, wel enkele voorbeelden van gebruik, o.a.: kakosa: winalatkara, dus "gewelddadig behandeld, ngosčn, "iemand dwingen", e.a. Men zie ook K. B. W. IV, 834, waar van een vrouw in een uitvoerig geciteerde passage gezegd wordt: kinosa ingalonan, "zij werd verkracht en met haar werd ontucht bedreven". Men ziet ook in dit kosa de begrippen: "geweld, kracht, dwang". Dan noemt van der Tuuk, K.B.W. IV, 77 nog een woord parikosa, omschreven met sāhasa, mrakosa, agul², dus met: ..geweldig; heftig, onstuimig, overmoedig, dapper, enz.". Kaparikosa wordt met rinabhaşa gepariphraseerd, dus: ..slachtoffer van heftigheid zijn, vernield, verkracht worden"; kaparikosen met sināhasan, gewelddadig behandeld. Amarikosa wordt ook opgegeven.

504 varia.

Wederom dus dezelfde begrippen.

Wat nu de etymologie betreft van kosa (kosa, koça met andere spelling), een Indonesisch woord van de hierboven genoemde beteekenissen, waarvan dit de Javaansche vertegenwoordiger zou zijn, schijnt tot nog toe niet gevonden te zijn. Ook is het geen Sanskrit; in de bestaande Sanskrit-lexika heb ik niets wat te vergelijken was kunnen vinden. Rest ons het opstellen van de volgende hypothese.

Het Skt vasa, "bevel autoriteit, macht" is in het Oud-Jav. overgenomen, waar ook afleidingen ervan werden gevormd. In 't algemeen verwijzende naar K.B.W. III, 540, waar ook voor het Oud-Jav. de beteekenissen: "machtig, geweld" voldoende blijken, maak ik attent op de nuance "verkrachten", die we hierboven bij kosa hebben aangetroffen, zoo al niet volkomen zeker in de uitdrukking kuda wasèng smara, lett. "paard onstuimig in de liefde", wat ongeveer hetzelfde beteekent als amalat racmi, een aanduiding van "verkrachter", dan toch wel in het verderop in het K.B.W., t.a.p. genoemde "kawaça", v. e. vrouw, met geweld weggevoerd". Men vergelijke ook het aldaar geciteerde winaça ring langsé, gezegd van een bruid. Verder beteekenen kawaca en zijn afleidingen, gelijk van algemeene bekendheid is: "machtig; machtig zijn, dwingen, beheerschen, overweldigen, enz.". Dit kawaça, waarin het praef. ka- zoowel passieve alsook substantief-vormende kracht heeft, is, al wordt het niet door Dr. Juvnboll opgegeven, het uit het Sanskrit geimporteerde waça met Jav. praef. ka-; trouwens anderen, by. Coolsma's Soend. Wdb., s.v. kawasa vermelden deze afleiding; ook van der Tuuk schijnt dit standpunt te deelen. Nu is het in meerdere Indonesische talen bekend, dat in drielettergrepige woorden door het "accent" op de paenultima de vocaal van de antepaenultima neiging vertoont hetzij te verzwakken tot ě hetzij zelfs geheel uit te vallen. In het Javaansch is dit verschijnsel zoo gewoon, dat het overbodig is voorbeelden te noemen. Zoo is het zeer goed mogelijk to achten, dat kawasa zich heeft ontwikkeld tot kõwasa en dit tot kõwasa, kwasa. Aangezien nu verder wa in vele gevallen zich ontwikkeld heeft tot o (zie hierover nader: Berg, Inl. tot de studie van het Oud-Jav., p. 181), kan kwasa verder zijn vervormd tot kosa, waarmee het hierboven besproken woord etymologisch verklaard zou zijn.

Nu kan men mij tegemoet voeren, dat kawaça reeds volgens de algemeen gangbarc opvattingen de voorlooper is van kocwasa, dat in het Nicuw-Jav. als ..macht, machtig, enz." bestaat, (ook kwasa gespeld. ook de uitspraak varieert). Immers: $kawaça > k\~cwaça$, maar voor

'n volgende α is de overgang $\check{c} > u$ te verklaren; men zie bv. Berg. Inleiding, p. 178: "N. J. kuwasa (voor kewasa) uit O. J. kawaça". Echter behoeft, naar mijn meening, het een het ander niet uit te sluiten: we ontmoeten dan een stel doubletten. Phonetische doubletten zijn uitgesloten (kort en bondig kan men dit zien betoogd by. bij De Saussure. Cours de linguistique générale, pp. 214-215); toch is het een bekend feit, dat in een taal twee woorden van verschillenden vorm en meestal ook verschillende beteekenis (doch dit is bijzaak) bestaan. die van oorsprong één en hetzelfde woord zijn, dat zich door omstandigheden als het ware verdubbeld heeft. Die omstandigheden kunnen van verschillenden aard zijn: aan een geval als het Duitsche Hagen. dat op een gegeven moment in 'n bepaald deel van het taalgebied (Oost M.D.) door contractie veranderde in Hain, aanvankelijk met dezelfde beteekenis (de semantische differentiatie is secundair, vgl. Paul, Deutsch. Wtb. s.v. Hag; Paul. Prinz. d Sprachgesch 5 p. 256. § 177; zie ook Paul, Deutsche Gramm. Bd. I, p. 223 = T. II. § 89). wat nog het geval is in een compositum als Hainbüchen naast Hage(n)büchen, ziet men dat doubletten kunnen ontstaan doordat een bepaalde dialektische ontwikkeling de grenzen van het dialekt overschrijdt. Een eenigszins ander geval is dat van leenwoorden uit een vreemde taal: eenmaal opgenomen in een andere taal maken zij de evolutie van die taal mee; later wederom uit dezelfde bron maar langs een anderen weg ingevoerd vormen ze met de reeds veranderde vroegere ontleeningen doubletten (zoo bv. de "mots savants" in het Fransch, zie o.a. Vendryès, Le langage, pp. 52 sqq., Paul, Prinz. 5 § 176, waar uitvoerige literatuuropgave). Beide wijzen van ontstaan zouden, indien werkelijk kosa naast koewasa voortgekomen is uit 'n ouder kawasa, in ons geval denkbaar zijn. Theoretisch immers zou de mogelijkheid kunnen bestaan, dat Skt. vaça in 'n vroegere periode opgenomen in het Oud-Jav. en met het Oud-Jav. praef. ka- voorzien op de eene wijze, later wederom opgenomen en gepraefigeerd op de andere wijze evolueerde. Voordat er veel meer dan op het huidige oogenblik van de oudere Javaansche literatuur is bekend geworden en op grond hiervan met meer zekerheid over historisch-grammaticale kwesties kan worden geoordeeld, dient men zich van conclusies te onthouden en kan men slechts vermoedens voordragen. Intusschen staan de bij de hierboven voorgestelde afleiding van kosa betrokken klankwetten vast, slechts over bijzonderheden van hun chronologie is men nog onzeker; echter is het een feit, dat in 't waarschijnlijk oudste, ons thans bekende, product der Oud-Jav. letter-

kunde, het Rāmāyaṇa, reeds o naast wa, althans in onze overlevering, voorkomt (bv. lon naast lwan, kon naast kwan, de vormen ron, poh, enz.; plaatsen in Juynboll's Woordenlijst). Ik wijs in dit verband ook op de beschouwingen van Prof. Kern, V. G. X. p. 5. Men kan voorts nog opmerken dat kosa (en z'n afleidingen) niet als in de moderne tevende taal voorkomend worden opgegeven; niemand kan echter weten, welke verrassingen een nader, diepgaand, onderzoek van de huidige Javaansche dialekten ons nog zal bieden. Het is zeer wel mogelijk dat vormen en woorden, die op grond van gegevens uit de literatuur reeds lang voor dood verklaard zijn, daar nog blijken te leven.

Trouwens van doubletten met -o- eenerzijds en -ocava- anderzijds bestaan voorbeelden. Er bestaat 'n N. Jav. woord koewatji of kwatji (zie Jansz, Wdb.), "de gekookte en daarna gezouten en gedroogde semangka-pitten"; hiernaast komt echter voor kotji, een "minder goede uitspraak" volgens Gericke en Roorda, I. 410. Inderdaad is het denkbaar, dat in kringen, waar de herinnering aan of de bekendheid met den ouderen vorm kawa- of kwa- tegenover een dialektisch of vulgair ko- nog bestond, de vorm, waarin de w, al dan niet door een vocalisch element voorafgegaan, opzettelijk werd geprotegeerd. Men lette in dit verband ook op een woord als Soend. sora, "korte vorm van sowara" volgens Coolsma, Wdb. s.v. Skt. swara, "stem, geluid" leeft in het Soendaasch voort als sowara, met dezelfde beteekenis. Echter bestaat er een doublet sora, volgens Coolsma, t. a. p., minder deftig en daarom ook liever gebruikt voor geluid van dieren of levenlooze voorwerpen. Hier dus ook een semantische differentiatie. Trouwens, in het lav. sora, "luid, hardop, met luide stem", zal men ook hebben te zien een doublet van swara, zooals reeds Gericke en Roorda, I, 758, waarschijnlijk achtten. Het Soendaasch zal zijn sora wel aan Javaanschen invloed te danken hebben; dergelijke bijzondere omstandigheden maken de kwestie nog interessanter. Het Sanskrit svarga, "hemel" leeft in het Javaansch voort als swarga, ook sawarga of socwarga, in het Maleisch echter bestaat sorga, welke vorm ook wel op Jav. taalgebied bekend is (K. B. W. III, 97). De in dit geval uit de overgangsklank tusschen s en w ontstane \check{c} (gespeld a; vòòr w > oe) wordt dus op dezelfde wijze behandeld als de $\check{c} < a$ in antepaenultima bij kawasa: swarga > séwarga > soewarga en kawasa > koewasa. De vliegende hond, O. Jav. kalwang, N. Jav. kalong heet in het Mal. kalocwang. Soend. sabot, "terwijl" is de "samengetrokken vorm" (Coolsma) voor sabocwat. Al mogen som-

mige bijzonderheden nog niet geheel duidelijk zijn, het verschijnsel:
- o - naast - oewa - is te constateeren. Nog slechts de opmerking, dat
het Maleische koewasa, "macht, enz.", waarvan de oe verklaard zou
kunnen worden door uitspraak als - koew - van de letters sin het als kawasa bedoelde schwijs, in verband met de Javaansche
ontwikkeling, waar het schrift een dergelijke aanleiding niet
heeft kunnen geven en het optreden van de oe voor wook in andere
gevallen in het Maleisch, m.i. beter op dezelfde wijze als het gelijkluidende Javaansche woord is uit te leggen.

Wat prakosa en parikosa betreft: deze vormingen zijn ook bij andere grondwoorden bekend en kunnen zeer wel als secundaire vormingen, ontstaan nadat kosa in het Javaansch een gebruikte vorm geworden was, verklaard worden.

Aug.—Dec. 1930.

ENKELE AANTEEKENINGEN OP G. COEDÈS' UITGAVE VAN DE MALEISCHE INSCHRIFTEN VAN ÇRĪWIJAYA.

DOOR

R. A. KERN.

De bestudeering van de vier inschriften betreffende 't rijk Çrīwijaya die in den loop der jaren aan 't licht zijn gebracht, heeft onlangs in een fraaie studie van dr. Coedes haar bekroning gevonden '). De bijdragen van allen die aan de bereiking van dit resultaat hebben meegewerkt, kan men in zijn verhandeling besproken vinden. Als een "hommage" aan zooveler arbeid mogen de volgende kantteekeningen een plaats vinden.

't Onderzoek heeft aangetoond — een feit dat door prof. van Ronkel en dr. Coedès uitdrukkelijk is vastgesteld — dat 't Maleisch der 7e eeuw een groote gelijkenis in bouw en klankstelsel met 't hedendaagsche te zien geeft, de grammatische vormen toonen eenige vermindering.

Toch mag men op grond van 't feit dat in de inschriften 't prefix ba- (bar-) niet voorkomt terwijl dit toch overoud is, de vraag stellen of 't Maleisch waaraan de taal zooals wij die kennen, ontsproten is en 't Maleisch der inschriften niet twee onderscheiden dialecten eener zelfde taal zijn.

In geen der inscripties komt de $p\check{e}p\check{e}t$ voor. Vangt de tweede lettergreep van 't grondwoord met l, m, n of r aan, dan wordt ze niet geschreven ($tlu, tmu, nikn\bar{a}i, grang$), soms ook niet vóór n (dnan naast danan). Voor andere letters wordt \check{e} niet van a onderscheiden ($pattum, Jav. p\check{e}tun, Sund. bitun enz.$). Wat de uitspraak met pěpět in de eerste lettergreep betreft, kan 't hedendaagsche Maleisch den weg wijzen. Maar in de laatste lettergreep is thans de, blijkens verwante talen, oorspronkelijke \check{e} ($Jav. \check{e}$, $Sund. \check{e}$ of eu, Mlg. i, Bat. o) in a overgegaan. Mogelijk is dus dat de klank in de 7e eeuw nog

 $^{^{1)}}$ G. Coedès, Les inscriptions malaises de Çrīvijaya, B. E. F. E. O. XXX 29 v.v.

als \check{c} klonk, dat men dus zeide: $d\check{c}n\check{c}n$ (Sund. $dcun\check{c}un$), $tan\check{c}m$ enz., daar immers \check{c} en a in 't schrift niet onderscheiden worden. Meer kan men er niet van zeggen.

Een tweede opmerkelijkheid van 't schrift is 't ontbreken van 't teeken voor b. Coedès, hierop wijzende, oppert de mogelijkheid dat oudtijds de uitspraak van wen b weinig verschilde 1). De uiteenloopende behandeling van deze letter of letters in na-verwante talen schijnt hiervoor een bevestiging. Zoo heeft Makassaarsch bij voorkeur b. 't na-verwante Bugineesch even vaak w. Sundaasch en Javaansch hebben soms beiden w of beiden b, dan weer beantwoordt Sund, w aan Jav. b en omgekeerd. - 't Tontemboan heeft a in de plaats gesteld van b, met één nitzondering evenwel: na m kan alleen b volgen. -mw- is onbestaanbaar²). Dit laatste geldt ook van 't Malagasi, dat ook een w taal is, hoewel niet zoo volstrekt als de Minahasische talen. In 't Bugineesch houdt de geprenasaleerde wook niet stand, maar gaat over in t. volgens den regel dat de media na een nasaal tenuis wordt, mb > mp. Dit alles pleit ervoor dat by, sāmwau (sāmwau), Jav. sambo, inschrift van Kědukan bukit 3, sambau werd uitgesproken, met een klank gelijk aan of nabijkomende aan nieuw-Maleisch b. Is dit juist, dan vertegenwoordigt 't schriftteeken α inderdaad twee klanken en kunnen ook andere met w geschreven woorden met buitgesproken zijn geweest. 't Is dus niet uitgesloten dat men zeide: banua, buat enz. In allen gevalle mag uit de inscripties niet besloten worden dat men uitsprak: wanua, wuat, enz.

těwad (tavad), nieuw-Maleisch těbat (Talang tuwo 4) toont aan dat de media aan 't eind van een woord nog geschreven werd; of zij ook als zoodanig werd uitgesproken, gelijk 't Sundaasch nog heden ten dage doet, is niet uit te maken.

kawuatanāña (kawuatanāña, Talang tuwo 7) verklaart Coedès als kawuatan -a- ña, waarin a dient om abstracte naamwoorden te maken³). Men kan hier echter ook denken aan een analoog verschijnsel in 't Javaansch, dat in zoo'n geval vóór -ku-, -mu een fonetische a inlascht: pagaweannu voor pagaweannu. In dezelfde beteekenis wordt elders kawuatāña, zonder a, geschreven (Karang Brahi 15, Kota Kapur 8).

't Infix -in- had reeds geheel plaats gemaakt voor ni-, een proces

¹⁾ O.c. p. 62.

²⁾ Adriani, Hooidstukken uit de spraakkunst van 't Tontemboansch, p. 19 v.v. — den Haag 1908.

³) O.c. p. 63.

dat zich elders pas voltrokken heeft of nog voltrekt, met uitzondering van 't Makassaarsch waar *ni*- van ouderen datum is.

't Infix-prefix -um- was reeds een dood formatief, getuige niminumña (Talang tuwo 5); ook hierin is 't Maleisch verwante talen als Javaansch en Sundaasch ver vooruit.

Wat de ma- prefixen betreft, toonen de inschriften een gevorderd stadium. Ma- ontbreekt (lai, Talang tuwo 5), mar-, gelijk aan 't prefix mag- der Filippijnsche talen, komt voor maar wordt door elkaar met den intensieven vorm (maus) gebruikt. Er is grammatisch geen verschil tusschen marjjahāti (Kota Kapur 7) en mamhidupi (Talang tuwo 6), tusschen marwuat (Kědukan bukit 9) en manalap (idem 3). Alleen zijn de mar- vormen meerendeels intransitief, de intensieve vormen allen transitief.

't Taalverloop in 't Maleisch en de verwante talen is dus verschillend geweest. 't Klankstelsel van 't Maleisch toont groote stabiliteit en is vergelijkenderwijs ouderwetsch, de grammatische vormen zijn echter sneller verloopen. De inschriften toonen nu dat dit verloop vooral voor rekening van de periode vóór de 7e eeuw komt, sedert is er niet veel veranderd, terwijl 't Javaansch in deze periode juist groote veranderingen onderging.

Ten aanzien van enkele, in de inschriften voorkomende woorden moge nog 't volgende worden opgemerkt:

minaña (Kědukan bukit 5) is een bekend Indonesisch woord, 't beteekent: riviermond, Ibanág minaña, Bol. Mong. Mak. binaña¹). Bug. winaña en minaña, Bat. binaña²). Malagasi vinañy (vinanghe)-embouchure (Flacourt). vinány-the confluence of two or more streams or rivers, the mouth of a river (Richardson)³). 't Begrip beantwoordt geheel aan nieuw-Maleisch muara. 't Zou de moeite loonen na te gaan of in 't mondingsgebied van de Moesi de naam Moeara Tamban nog voorkomt.

Van gw. *lĕpas* (*lapas*) gevormde woorden beteekenen o.a.: zich vrij makend, van een zeker punt verwijderen, Eng. to set out, to start. "marlapas dari mināna" wil dus zeggen dat men van de monding der rivier

¹⁾ Mak. wb. s.v.: rivier. — In de litteratuur wordt, zoover mij bekend, alleen de benedenloop van een rivier binaña genoemd Zoo ook: a'binaña [of ambinaña?, 't schrift wijst dit niet uit] - van uit zee de monding van een rivier binnenvaren.

²⁾ Warneck, Tobabataksch—Deutsches Wörterbuch s.v. vermeldt slechts "Fluss", men zal hier ook bepaaldelijk aan den benedenloop van een rivier moeten denken

³⁾ Vinany is gewestelijk, blijkens de uitgave van Ferrand (Parijs 1905).

stroomopwaarts trok, en wel "manalap siddhayātra" — pour aller chercher la puissance magique. Onwillekeurig denkt men hierbij aan Sund. nalap běrkah — de zegen die van iemand om der wille van zijn persoon of door de omstandigheden waarin hij verkeert, uitgaat, gaan halen; dien voor zich trachten te verwerven, bv. van iemand die van de bedevaart naar Mekka is teruggekeerd.

Aan kenners van 't Buddhisme moge de vraag worden voorgelegd of wat zich hier in Mohammedaansch hulsel vertoont, m.m. niet 't zelfde kan zijn als wat op den steen van Kědukan bukit in Buddhistisch kleed steekt en in den grond van de zaak oer-Indonesisch is.

De hoofdmacht: 20.000 man ÷ 200 — —, ging per boot (cāra di sāmwau), 1312 man over land (jālan). Van ondervonden tegenstand wordt niet gesproken. Ongeveer ter hoogte van de tegenwoordige hoofdplaats Palembang aangekomen, werd halt gehouden: hier werd een stad gesticht (marwuat wanua). Wanua is een rekbaar begrip, in 't Bugineesch is 't zoowel "land" als "stad" als "dorp", 't Bisaja banua wordt met "pueblo" weergegeven¹). Een nieuwe vestiging moet door magische handelingen voor belaging door kwade machten worden beveiligd, om aldus toekomstigen voorspoed mogelijk te maken. De mannen die deze vestiging tot stand brachten, kwamen met een aanzienlijke vloot.

Is dit niet 't beeld hoe Maleische rijkjes aan tal van riviermonden ontstonden, tot voor korten tijd? De meening van prof. van Ronkel, dat in 't inschrift van Kědukan bukit de stichting van Çrīwijaya is vastgelegd, lijkt door de opeenvolging der gebeurtenissen gerechtvaardigd. De stichters waren Maleiers, zij kwamen van over zee en waren gehinduiseerd. Dit alles tesamen wijst naar 't schiereiland van Malaka.

Dat de zetel van zoon Maleisch rijkje een eind stroomopwaarts gevestigd wordt, 't zij uit overwegingen van veiligheid, 't zij omdat de kuststrook onbewoonbaar is, ook hiervan zijn de noodige voorbeelden te vinden. De volgende beschrijving van de hoofdstad van *Djohor* in 1606 zou ook voor Çrīwijaya passen: "De Stadt Batusauwer leydt op de Revier van Iohor, ontrent vijf oft ses mijlen van der Zee. De Revier is seer schoon breet ende diep / vloeyende tot voor de Stad toe op ende neder / doch voor de Stadt is sy versch. Het isser meest al laegh lant" 2).

¹⁾ Méntrida, Arte de la lengua Bisaya-Hiligayna, p. 97. — Tambobong 1894.

²⁾ Journael van Cornelis Matelief de Jonge, p. 32. — Amstelredam 1648.

Bij *muah* (passim) kan men Dayaksch *buah* — "es gebührt sich" vergelijken

Met parwāṇḍa (parcānda) vergelijke men Jav. baṇḍa, Sund. banda - goed (subst.), Sund. dipibanda - van een zaak die men zich toegeëigend heeft. Parwāṇḍa kan dus beteekenen ..iets dat tot een goed gemaakt is", ook verbaal substantief, dus: ..prestatie, verrichting". De woorden ..niparvuat parvāṇḍa punta enz." (Kēdukan bukit 1—2) zijn te vertalen: ..door Onzen Heere tot een goed gemaakt". En Karang Brahi 10, Kota Kapur 4: ..parvvanḍan datu [parvvāṇḍa-n-datu]- door de verrichtingen des datu's (of der datu's). In de Fransche vertaling is dit met ..sous la conduite de" vertaald, nauwkeuriger ..par l'action de".

In 't opschrift van Talang tuwo (3-4) komen de woorden "punarapi yam parlak vukan dhan tavad talāga savañakña yam vuatku sucarita parāvis prayojanākan punyāña sarvvatva" voor, aldus vertaald: "et aussi, que les autres jardms avec les barrages, les étangs et toutes les bonnes oeuvres faites par moi, servent au bien de tous les êtres. ", waarin "vukan" door "andere" is vertaald, cf. Tjam.

Hiertegen bestaat bedenking. De Austronesische talen bezitten een groote verscheidenheid van woorden die "niet zijn, verschillend, anders" beteekenen, men kan ze onbepaalde voornaamwoorden noemen, doch zij hebben de rectie van een werkwoord en kunnen niet als attribuut bij een substantief gebruikt worden. Aan de predicatieve beteekenis vasthoudende, wordt de vertaling: "En voorts, dat de aanplantingen niet met d.i. zonder den stucedam en 't meer, alle goede werken die ik gemaakt heb, dienen – enz.". De bedoeling is duidelijk: de waterwerken moesten ongerept blijven 't Ware bovendien oneigenaardig als in dat deel van een proclamatie of oorkonde dat over een bepaald object handelt, terloops over andere gronden werd gesproken.

't Sundaasch levert een bevestiging van de door Coedès van mañcak (Talang tuwo 5, 12) gegeven vertaling ("plein"). Daar is mancak - overal blank staan zoodat alle kuilen en laagten gevuld zijn (Coolsma), d.i. egaal, gelijkmatig, over de geheele oppervlakte 't zelfde, van 't water gezegd. Hier wordt 't woord op den aanplant toegepast en iemands voorkomen.

hanun. 't Dayaksch kent een prefix ha dat in beteekenis nauw verwant is met ba-; habukit- bergachtig; hatawon- aan hoopen liggen, doch batawon- hoopen vormen. In ba- treedt een possessief element op dat in ha- niet aanwezig is 't Verschil is nog in andere talen na

te gaan maar kan hier niet verder uiteengezet worden 1). Hanun kan vergeleken worden met banun en wanun, middels andere prefixen van een zelfde gw. gevormd; de beteekenis: opstandig, als kenmerk, naast banun, gezegd van iemand die opstaat, past in 't verband: doraka hanun - opstandige schelmen. — De vorm marreanun (Talang tuwo 9, 10) toont aan dat wanun (vanun) als (secundair) gw. werd beschouwd; dit stempelt hanun tot een voor dien tijd reeds archaischen vorm.

Leiden, 11 Mei 1931.

¹⁾ Zie 't artikel "Het prefix ha-", in deze aflevering der Bijdragen.

EEN HINDOE-JAVAANSCH BEELD IN HET BRITSCH MUSEUM.

DOOR

A. J. BERNET KEMPERS.

(Met een plaat en een tekstfiguur)

De nog weinig bekende verzameling Javaansche oudheden in het Britsch Museum omvat o.a. enkele stukken, die bijzondere aandacht verdienen 1). Onder deze neemt het hier gereproduceerde beeld een eereplaats in, als kunstwerk en als iconographische voorstelling 2).

Het is een tweearnige mannelijke figuur in groot ornaat met glorie, zittend met over elkaar geslagen beenen op een geprofileerd voetstuk (de overgangslijsten, die aan den voorkant te zien zijn, ontbreken aan de zijkanten). De achterplaat is glad, haar bovenkant is afgeplat rond, in het midden toegespitst. Het voetstuk is (ruw gemeten) 45.5 cM. breed en 35 cM. diep, terwijl de hoogte van het geheele beeld 90 cM. bedraagt. Het materiaal is trachiet.

De kleedij bestaat nit een kort lendenkleed, sieraden en een hooge hoofdtooi. De afscheiding tusschen lendenkleed en lichaam is te zien onder den navel en even boven de knie, op de dijen zijn plooien aangegeven. Bij eerstgenoemde afscheiding zijn ook slippen van den gordel zichtbaar, zij loopen dan tusschen de over elkaar geslagen beenen door, zoodat aan den voorkant twee lange strooken met versiering aan het eind over linker voet en -scheen en langs het voetstuk neerhangen. Tusschen deze slippen en misschien ook naast de dijen ziet men plooien of garneering van een kleed, dat blijkbaar gedacht is als liggend op het voetstuk. De onderbeenen zijn onbekleed; om de enkels zijn gladde ringen, evenzoo om de polsen.

Behalve uit deze ringen bestaan de sieraden uit: halsketting, halssieraad, smalle upavīta met ornament van voren, borstgordel met blokvormig versieringsmotief en twee ringen om de bovenarmen, een smalle en een grootere met driehoekig ornament. De oorhangers hebben den vorm van schijven met bloemornament, een lint hangt er van den achterkant van neer.

Op de schouders en tegen de achterplaat liggen lange gegolfde lokken. De hoofdtooi wordt gevormd door plat-peervormige ornamenten, afgewisseld door bloemvormige. De zijstukken hangen achter

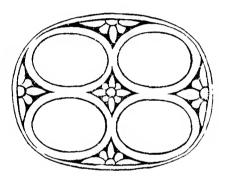


Nairṛta?

de ooren op de schottders neer. De vorm van de glorie voegt zich naar dien van de achterplaat.

De rechterhand rust op het rechterbeen en houdt een zwaard met zware greep. Het lemmet is licht gebogen en vertoont dezelfde inkeep in de snede, die bijv verschillende zwaarden op reliefs van Barabudur hebben (de overeenkomst met een exemplaar op I b 47 is opvallend). De linkerhand ligt op den rechtervoet en houdt een klein ovaal schild (fig.) 3). Aan den buitenkant is dit beschadigd, het is de eenige kwetsuur van beteekens, die het beeld vertoont.

Om de geheele figuur hangt een sfeer van verheven rust, ontstaan uit den eenvoud, de gehatsuitdrukking, de honding en de plaatsing



van zwaard en schild. Maar in die rust voelt men de spanning van een kracht, die tijdelijk buiten werking is. De wapens zijn gereed voor gebruik en de houding en uitrusting van de figuur zijn die van een schildwacht, die elk oogenblik uit zijn onbeweeglijkheid kan oprijzen. De indruk, dien men bij het zien van dit beeld krijgt, is: een wachter van hoogere orde.

Dit voert ons tot de vraag welk goddelijk wezen — dat het dit is blijkt uit de glorie — m deze gedaante voorgesteld is.

Het beeld draagt het bijschrift "Manjusri", in het oorspronkelijke register stond het als "Siva" te boek. In zijn artikel "Oudjavaansche plastiek in Europeesche Musca" spreekt Dr Stutterheim ook over dit "beste en meest interessante stuk onder de 19 steenen beelden" (l.c. pp. 297 e v.): "Het is een zittende bodhisattva-figuur... Wij zouden geneigd zijn te denken aan een Mañjuçrī, ware het niet dat de voorstelling afweek van de berhinsche. Want nergens konden wij aan het beeld een boek ontdekken, welk attribuut niet goed gemist kan worden. Anderzijds zouden wij niet goed weten welke figuur dan

D1. 88.

bedoeld moest zijn: alles duidt erop dat wij hier met een bodhisattva te maken hebben."

Naar het mij voorkomt heeft men echter nog niet het recht hier van een bodhisattva te spreken. Herhaaldelijk is er immers op gewezen dat het onderscheid tusschen bodhisattva's en Çivaitische goden alléën in de attributen ligt, daar beide groepen vorstelijk gewaad en glorie dragen. Het gaat er dus om een wezen van hoogere orde aan te wijzen, welks emblemen zwaard en schild zijn. Bij niet-goddelijke personen, zooals asura's, räkṣasa's en wachters, vindt men deze beide herhaaldelijk, daar het immers gewone wapens zijn. Als attribuut van twee-armige goddelijke wezens zijn ze echter zéér zeldzaam.

Onder de bodhisattva's nu zijn er wel enkele, die een zwaard als embleem voeren, hetzij op een lotus, hetzij in de hand. Zwaard en schild komen echter, voor zoover mij bekend, met voor, terwijl andere attributen vaak niet gemist kunnen worden '). Mañjuçrī in het bijzonder kan, zooals Dr. Stutterheim met recht opmerkt, niet met een zwaard worden voorgesteld zonder dat dit vergezeld is van zijn speciale embleem, het boek '). Ook van de andere kenmerken, die op Mañjuçrī zouden kunnen wijzen, is er geen aanwezig. Met de thans beschikbare gegevens kan men het beeld niet onder de bodhisattva's rangschikken

De eenige twee-armige, mannelijke") godenfiguur met zwaard en schild als attributen, waarvan ik tot dusver een vermelding vond, is de hoeder van het Zuidwesten, Nairrta (Nirruti, Nirut, Nairit etc.). Dit is zeer merkwaardig, gezien den indruk "een wachter van hoogere orde", dien het beeld op ons maakte Wanneer er voldoende grond blijkt te zijn om tot identificatie over te gaan, dan moet men de gevolgtrekking maken dat de Javaan in dezen windstreekhoeder wel zeer sterk het bewakende element heeft gevoeld. Bij andere beelden van dikpålaka's treedt dit veel minder op den voorgrond 7).

In het Kāhkā- en in het Agni-Purāṇa wordt Nairrta beschreven als twee-armig, rijdend op een ezel en zwaard en schild dragend ⁸). Het ontbreken van het rijdier is geen bezwaar, daar dit ook bij de dikpālaka's van Lara-Djonggrang het geval is. Verdere gegevens vindt men bijeengebracht in het groote werk van Rao ⁹). Daarbij blijkt dat Nairrta oorspronkelijk een rāksasa was, later werd hij gemaakt tot hoeder van het Zuidwesten. Volgens het Viṣṇudharmottara heeft hij een afschrikwekkend uiterlijk. Wat dit laatste betreft behoeft het wel geen betoog dat daarvan aan ons beeld geen spoor te vinden is. Nu vermeldt het Kālikā-Purāṇa zijn schrikwekkendheid

ook, maar in een eenigszins anderen vorm: hij boezemt schrik in aan daemonen en kwade geesten ¹⁰). Het is volstrekt niet uitgesloten dat hij op Java in deze hoedanigheid vereerd werd. Hij verkeert dan in dezelfde omstandigheden als Durgā, die eveneens de asura's bestrijdt, maar bijv. in het beeld van Singasari volkomen rustig en zonder een schrikwekkend uiterlijk wordt afgebeeld. Misschien is tevens uit zijn hoedanigheid van daemonen-bestrijder het karakter van waakzaamheid, dat het beeld draagt, te verklaren.

Beelden van Nairyta zijn in Voor-Indie al zeldzaam ¹¹), op Java is, voor zoover mij bekend, nog niet met zekerheid het bestaan van een dergelijk beeld aangetoond ¹²). Wel zijn in het Oud-Javaansch woorden voor het Zuidwesten, afgeleid van Nairyta, geen zeldzaamheid ¹³). Hoewel men den naam van den hoeder niet mag verwarren met het woord voor de windstreek, is het toch waarschijnlijk dat hij op Java bekend was.

Zooals de zaken thans staan heeft men n. h. v. het recht, zij het ook vragenderwijs, de mogelijkheid te opperen dat ons beeld een voorstelling is van den hoeder van het Zuidwesten Nairṛta.

Aangaande de herkomst van het beeld hebben wij geen zekerheid. Dr. Stutterheim (Lc. p. 297) schrijft: "Volgens de opgave zou het van Singasari afkomstig zijn: iets waartegen de stijl zich geenszins verzet". — Hier moet een vergissing in het spel zijn. Bij informatie in het "Department" bleek dat over de herkomst van het beeld niets bekend was. Later kreeg ik een mededeeling van den conservator Dr. T. A. Joyce (d.d. 4 Nov. '30): "It was given in 1861, when exaet information concerning specimens was not regarded as of great importance.... The only information that I can give you (taken from the register), is as follows:

"Presented to Mr. Millett ¹⁴), while travelling in Java, by a Rajah, in 1831. These figures were secreted when the Mohammedans suppressed Buddhism in Java, about 1200 or 1300 years ago. Probably from Borobudhur".

Veel kan men uit deze aanteekening in het register niet opmaken; de gegevens, die het beeld zelf ons biedt, zijn dus de eenige, die wij hebben voor de dateering. Persoonlijk zou ik geneigd zijn het beeld aan de vroege Midden-Javaansche kunst toe te schrijven. De voornaamste reden hiervoor is de groote eenvoud van het beeld, het onversierd laten van voetstuk en achterplaat, het niet in details treden bij het uitwerken van de sieraden ¹⁵)

Verre van den indruk van onafgewerktheid te wekken verhoogt

deze soberheid juist de werking van het geheel en stempelt zij het beeld tot een kunstwerk van den cersten rang.

Februari, 1931

NOTEN BEHOORENDE BIJ.

EEN HINDOE-JAVAANSCH BEELD IN HET BRITSCH MUSEUM

- 1) Verg Natterheum, Bijdr K. I. 80, 1924, pp. 297—4. Foto's in. Bijdr K. I. 6, 10, 1902, bij pp. 195 c.v., J. R. A. S. 42, 1909, pl. 11, 4 cn. 5 bij pp. 290, 291, 297 (H. 5 = 6.3; Coomarasseamy, Hist. Ind. Indon. Art, 1927, pl. CXIX. iig. 363). Djago-monografie, 1904, foto 18. Binyon, Ars. Asiat. Vf. 1925, pl. V. fig. 1; teekeningen van verschillende stukken van de coll. Raffles in "History of Java".
 - 2) De opstelling van het beeld in het Museum laat nog wel te wenschen over
- 3) Deze teekening is in zooverre een reconstructie dat het middelste ornamentje, dat slechts flauw te zien was, bersteld is. Zij werd gemaakt naar aanteekeningen en naar de foto, zoodat onnauwkeurigheden niet uitgesloten zijn.
- Yerg, voor Akâçaearbha, Viçvapām, Mañjuvajra e.a. Jochim, Bijdr. K. 1 69, 1914, pp. 26—8; Krom, ibid. 68, 1913, pp. 502—7; 74, 1918, pp. 419—37.
 M. Lulius van Goor, O. V. 1918, pp. 33—9; Mocas, ibid. pp. 86—93
- 5) Verg Krom, Bijdr, K. I 74, 1918, pp. 428 e.g., Inl.² I, 1923, p. 112
 (a) Voor vrouwelijke tweearmige wezens met zwaard en schild zie: Rao, Elements ef Hindu Icon I, 1914, pp. 344, 362, foto's O, D, 490, 490a, 829.
 (b) V 1926 pl. 32a en b (verg. p. 147) Dr. Bosch verwijst naar Hopkins, Ep Mythol, 1915, p. 224, daar schijnt echter sprake te zijn van een meerarmige fignur)
- 7) Dikpālaka's met een zwaard komen wel meer voor, zie bijy, Krom, Inl.² I, p. 100 en Grünwedel, Buddh, K. (ig. 69)
- 8) Krishna Sastri, South Ind Images, 1916, p. 243; Bhattacharya, Ind Images, 1921, p. 30 (citeert Agni-P.).
 - ⁹) L.c. II. 2, 1916, pp. 527 e.v.
 - 10) Krishna Sastri, 1c.
- $^{-11)}$ Een slechte aibeelding bij Rao, pl. CLIV, fig. 2 = Krishna Sastri, fig. 149
- 12) M. Tonnet (Bijdr. K. I. 7:6, 1908, p. 131, 140, 146) veronderstelt (met een vraagteeken) in de figuur op rehef KLIII van den Z.W. hoek van Lara Djonggrang Nairrta. N.h.v. is daar niet voldoende reden voor. Ook onder de windstreekhoeders van Tjandirédja (Not. B. G. 1914, pp. 171 e.v., voor ioto's zie O. V. 1915, p. 75) kan ik geen Nairrta ontdekken. Met stelligheid kan men echter niet spreken zoolang er zoo weinig zekerheid aangaande de dikpalaka's is
- 13) T v N I, 9:3, 1847, p 261 e v (Oesana Bah); Cohen Stuart, K. O 1—1—1—6, 2—8a—4—8, 7—5a—5—6, 2—1b—2—5 (naar een ms. glossarium op K. O. uit de nalatenschap van Mevr. Brandes in het Inst. Kern); K. B wdb. I, p 512, 523; O J. O. bijv XXXVII, achterz 35, XCV b 18, CXI, regel 1; Krom, Inl ² I, p. 477, n. 1.
- 14) Van den heer C H. Millett was in het Britsch Museum niets bekend; zijn naam komt in de Dictionary of National Biography en derg, niet voor. Een kleine Ganeça van zandsteen in het Museum is eveneens van hem afkomstig, ook daarvan is niets naders bekend.
- 15) Verg. Van Erp. Barabudur-monografie II, 1931, p. 20 e.v. Rust en soberheid van de kunst van Barabudur en Měndut (in tegenstelling tot Kalasan).

EEN EN ANDER OVER DE KOEBOES, NAAR AANLEIDING VAN PROF. P. P. SCHEBESTA'S PUBLICATIES OVER DIT VOLK.

DOOR

G. J. VAN DONGEN, oud-Resident van Djambi (Met kaart).

INLEIDING.

Op 11 Juni 1925 bracht mijn kantooroppasser mij (ik was toenmaals Resident te Djambi), een visitekaartje binnen, waarop vermeld stond:

"P. PAUL SCHEBESTA.

Professor, editor of "Anthropos." International Review of Ethnology and Linguistics. St. Gabriel, Vienna."

Na kennismaking deelde Prof. Schebesta mij o.m. mede, dat hij van Malaka naar Palembang was gereisd om de Koeboes te bestudeeren, en wel naar aanleiding van "Die Orang Kubu auf Sumatra" 1) van Dr. B. Hagen, aangezien dit werk "in Weenen" als niet volkomen geloofwaardig werd beschouwd. Hij was van uit Palembang, waar men hem naar mij verwezen had, dwars door de Koeboestreken naar Djambi getrokken, over welke reis hij ongeveer twintig dagen had gedaan. Onderweg had hij zooveel mogelijk kennis gemaakt met de Koeboes, en onderzoek gedaan naar hun levenswijze en gebruiken.

Van mij vernemende, dat ik, behalve mijn door Dr. Hagen in zijn werk vermelde "Bijdrage tot de kennis der Ridan-Koeboes"²), nog andere verhandelingen over dit volkje had gepubliceerd, uitte hij den wensch deze te mogen doorlezen, waartoe ik hem in de gelegenheid stelde. Zoo gebeurde het dan, dat Prof. Schebesta een paar dagen achtereen gedurende kantoortijd bij mij aan huis kwam, om mijn "De Koeboes in de onderafdeeling Koeboestreken der Residentie

¹⁾ Hierna te noemen: "Orang Kubu".

²⁾ Hierna te noemen: "Ridan-Koeboes". — (Tijdschrif B. B., 30, 1906).

Palembang") en mijn "Nog een en ander over de Koeboes") te bestudeeren, waarbij mij uit de door hem verzochte inlichtingen bleek, dat hij noch het Nederlandsch noch het Maleisch voldoende machtig was.

Toen hij mijn werkjes had doorgelezen en hij hieromtrent de noodige aanteekeningen had gemaakt, zeide hij mij, dat hij zeker niet naar Palembang en Djambi zou zijn gekomen, als hij te voren mijn schrifturen over de Koeboes had gekend, wijl hierdoor reeds alles was opgehelderd en rechtgezet, wat hem in Dr. Hagen's werk als apocrief was opgevallen, en ten slotte (even vóór zijn vertrek naar de boot, die hem van Diambi naar Singapoera zou brengen), dat hij zich echter niet kon vereenigen met de door mij beweerde "Religionslosigkeit" der oorspronkelijke Koeboes, en dus evennin met mijn uiteenzetting, dat en hoe uit dit "niets" de religieuse eeredienst en daarmee samenhangende geneeskunde der tegenwoordige Koeboes zou zijn ontstaan, omdat hij Roomsch Katholiek priester was (wat hij mij tot op dat oogenblik niet verteld had), en hij derhalve met mijn zienswijze hieromtrent niet kon instemmen. Hij zou echter deze aangelegenheid nog eens nauwgezet nader bestudeeren, overdenken en op schrift stellen, en niet nalaten mij later het resultaat zijner bevindingen c.q. zienswijze hierover mede te deelen. — Sindsdien hoorde ik taal noch teeken van Prof. Schebesta, niettegenstaande hij, reeds kort na ons afscheid, te "Pulan Penang" zijn "Kubu und Jakudn (Jakun) als Protomalayen" schreef, gedagteekend 2 Juli 1925, dat is dus twintig dagen nadat hij van Djambi was vertrokken! -- Deze publicatie noemt schrijver zelf "een meer voorloopig overzicht".

Bij ons afscheid reeds was ik er van overtuigd, dat de heer Schebesta aan de Koeboekwestie, waaromtrent hij mijn zienswijze niet kon deelen, zijn bijzondere aandacht zou schenken. Het kwam er nu maar op aan, op welke wijze hij dit zou doen. Hiernaar juist keek ik zeer verlangend uit, want gegeven ons onderhoud bij zijn afscheid, kon het slecht anders of zijn Koeboe-beschrijvingen zouden te dien aanzien iets specifieks te lezen geven door een bestrijding of weerlegging van Dr. Hagen's en van mijn inzichten hieromtrent.

Uit een noot, voorkomende in "Bijgeloof in den Indischen Archipelinzake overspel" van Dr. J. P. Kleiweg de Zwaan (Tijdschrift Kon.

¹⁾ Hierna te noemen: "De Koeboes" (Bijdragen Kon. Inst., deel 63).

²⁾ Hierna te noemen: "Vervolg-Koeboes" (Bijdragen Kon. Inst., deel 67).

Ned. Aardr. Genootschap over Maart 1930) bemerkte ik, dat de heer P. P. Schebesta de zooeven genoemde verhandeling over "Kubu und Jakudn (Jakun) als Protomalayen" i) had geschreven, terwijl mij er van bevriende zijde op werd gewezen, dat Schebesta's werken, getiteld "Bei den Urwaldzwergen von Malaya" en "Orang Utan", reeds besproken waren geworden in de afleveringen over September en November 1929 van dat tijdschrift, welke afleveringen ik door allerlei omstandigheden ongelezen had terzijde gelegd.

Niet weinig verbaasd was ik, toen ik in de bespreking van "Orang Utan" de zoo rake opmerkingen las over Schebesta's te boek gestelde bevindingen omtrent de Koeboes. — Volkomen terecht zegt deze criticus daarin o.m.: "Wil men, na alles wat over de Koeboes is gepubliceerd geworden, nog iets nieuws over het onderwerp beschaafde en wilde Koeboes bekend maken, dan kan een simpele reis, zooals Schebesta die ondernam naar Moeara Bahar en omgeving, niet zeer vruchtdragend zijn. Dit Koeboe-parade-paardje is zoo van alle kanten gekeurd en gemonsterd, dat men wel mag aannemen, dat het reeds lang zijn dienst heeft gedaan".

Deze zelfde meening toegedaan zijnde, was ik dan ook eerst niet van plan op Schebesta's beide Koeboe-verhandelingen te reageeren, doch bij nader doorlezen ervan ben ik tot andere gedachten gekomen. Waar de mogelijkheid niet is uitgesloten, dat ook andere ethnologen deze zijn publicaties zullen aanhalen, lijkt het me toch wel van belang zijn vele ongerijmde beweringen omtrent dit volkje niet geheel onweersproken te laten.

Op het aantrekkelijk geillustreerde omslagvel, waarin mij Schebesta's "Orang Utan" werd toegezonden, staat onder dezen titel vermeld: "Bei den Urwaldmenschen Malayas und Sumatras", en verder als introductie tevens reclame: "Ohne Trosz und Ballast, nur von einem Malaiischen Diener begleitet, ist Paul Schebesta zur Erforschung der letzten Reste der Urbevölkerung unserer Erde ausgezogen. — Zwanzig Monate lang hat er das vom ewigen Urwald bewachsene Gebirge des Inlandes von Malaya und Sumatra durchstreift, "Das Buch handelt nur vom finsteren Urwald und seinen scheuen Bewohnern, nicht von den Malaien, Chinesen und Europäern. Es will den Leser mit Völkern in Berührung bringen, die ein frisches, unverdorbenes Menschentum darstellen, wie es nur in jungfraülicher Erde gedeiht"".

¹⁾ Hierna te noemen: "Protomalayen".

Van overdrijving is deze pakkende aankondiging zeker niet vrij te pleiten, want om de in het slot vermelde reden had Prof. Schebesta voor wat betreft de Koeboes beter gedaan rustig thuis te blijven en het menschdom met opmeuw te verrijken met een verhandeling over dit volkje. Het "met eeuwig oerbosch begroeide gebergte" heeft hij op Sumatra niet gezien. Op dit eiland "doorzwierf" hij gedurende enkele weken slechts het "finstere Urwald" in een klein gedeelte der laaglanden van de residenties Palembang en Djambi, en wel uitsluitend per stoomer of boot langs rivieren, en te voet langs petroleumpijpleidingen en flink opengekapte boschpaden, waarlangs koelieverblijven, blokhuizen, telefoonleidingen, enz., welke paden meermalen dermate breed waren, dat hij, die volgende, meer dan hem lief was, genoot van de brandende zonnelitte! - Voor het onderzoek van de laatste resten der oerbevolking in zoo'n omnaagdelijk deel der aarde. en dan nog wel "ohne Trosz"(!), is hij er wel wat laat op uitgetrokken. zooals o.a. reeds dadelijk opvalt bij een beschouwing der mooie foto's m vergelijking met die, welke Dr. B. Hagen ongeveer twintig jaren te voren nam. Hierop domineerde als eenig kleedingstuk voor beide seksen nog de tjawat (schaamgordel), except bij vrouwen in het dorp verblijvende, die ook toen reeds goedkoope sarong's droegen, en haar zuigelingen in een slendang meevoerden. -- Karbouwen kwamen toen in deze Koeboestreken nog niet voor.

Op de kieken in "Orang Utan" opgenomen, is de tjawat-bedekking nitzondering geworden. — De mannen dragen hierop vrijwel allen minstens een broek, verder veelal nog een baadje, en zelfs zijn er meerderen, die hun hoofd getooid hebben met het Maleische kalotje. — De vrouwen zijn als regel gekleed in sarong en kabaja van een gebloemde stof en op een wijze, die veel doet denken aan de kleederdracht van Javaansche of Maleische vrouwen, begrijpelijk door het langdurig en veelvuldig contact dezer Koeboevrouwen met andere Inlandsche seksegenooten, die in deze streek op de verschillende petroleumterreinen verbleven of werkzaam waren. De manspersonen op de kieken in het Koeboedorp aan de boven-Kandang genomen, zijn in hun kleeding en voorkomen sprekend gaan gelijken op de Mohammedaansche Djambiërs, wat te verwachten was. — Erg schuw zien deze bewoners van het "duistere oerwoud" er dan ook niet uit.

Schebesta's "Orang Utan" is een goed leesbaar en keurig uitgevoerd boek, voor den oningewijden, dus weinig critischen lezer bovendien zeer aantrekkelijk door de vele en scherpe daarin opgenomen

foto's. Het draagt een zeker eachet als geschreven door een Roomsch Katholiek priester, die plaatselijk zijn ervaringen opdeed, 1) en die daarenboven "Professor" is alsmede "editor of Anthropos" ("International Review of Ethnology and Linguistics"), dus door iemand die op een zekere autoriteit kan bogen, en die in dit boek zijn Koeboe-bevindingen besluit met de mededeeling, dat hij te Djambi het genoegen had met mij, "den besten Kenner der Kubu, über verschiedene Kubuprobleme (mich) unterhalten zu konnen. Meine Reisecrlebnisse gab ich zum besten und durfte das schmeichelhafte Wort horen: "Sie haben von den Kubu mehr gesehen als Ihre Vorgänger"

Ik herinner mij niet meer dit gezegd te hebben, doch dat ik mij in dien geest zou hebben uitgelaten, acht ik niet onwaarschijnlijk, nadat de heer Schebesta mij verteld had, dat hij een "dreitagige Schamanenzeremonie" had meegemeakt. — In dit opzicht had hij inderdaad meer gezien dan zijn voorgangers, maar of hij daardoor van de Koebees meer begrepen had (heeft)? - Na de teboekstelling zijner ervaringen en bevindingen nogmaals aandachtig te hebben doorgewerkt, moet ik dit positief ontkennend beantwoorden, want hoe meer ik zijn beschrijving van en zienswijze omtrent dit volkje bestudeerde, des te verbaasder stond ik over de vele lacunes en onjuistheden zijner beweringen. Ze zijn begrijpelijk en verklaarbaar door:

- 1. zijn kortstondige en oppervlakkige kennismaking met de Koeboes in een te late periode, toen reeds veel van hun oorspronkelijk doen en laten door beinvloeding van buiten af was verwaterd en veranderd
- 2. zijn onvoldoende kennis hunner taal, geschiedenis en psyche, waardoor van een volledig begrijpen door een behoorlijk gefundeerd zelfonderzoek geen sprake kon zijn, en de schrijver zich voornamelijk vastklampte aan wat zijn Koeboe-factotum "Ulu Balang Batin Malu" hem op zijn wijze mededeelde en begrijpelijk wist te maken;
- 3. zijn Roomsch Katholiek priesterschap, waardoor hij zich gebonden voelde aan de inzichten van zijn Kerk, en waarom hij volgens zijn eigen verklaring zich niet met Dr. Hagen's en mijn zienswijze omtrent de oorspronkelijke Koeboes kon vereenigen. Dit nu had, in verband met de sub 1 en 2, vermelde redenen tot gevolg, dat hij zich ging tevreden stellen met overleveringen en verhaaltjes als

¹⁾ In het tijdschrift van het K. N. A. G. van Mei 1931 vermeldt Dr. J. H. Ronbaar in noot 2) op bladz 392: "Deze reis in 1 naar de Semanes, dus annex die naar de Koebocs) werd gefinancierd door Paus Pius XI, Koppers in Anthropos XXII, 676".

vrijwel uitsluitende grondslag van zijn praktisch onderzoek en conclusies.

Opvallend is, dat iemand met zoo weinig eigen weten over de Koeboes, zoo gedurfd beoordeelingen lanceert over andermans bevindingen en zienswijzen omtrent dit volkje. — Zoo tracht hij o.m als onbewezen aan te toonen, dat nomadiseerende Koeboes, staande op een zoodanig lagen trap van beschaving als ik die aantrof en beschreef, ooit bestaan kunnen hebben — Eigenaardig is, dat hij zich daarbij vrijwel uitsluitend keert tegen Dr. B. Hagen, als ware het dien geleerde euvel te duiden, dat hij voor zijn betoog mijn bevindingen als bewijsmateriaal bezigde. Volkomen buiten bespreking blijft de door mij uiteengezette groei der religieuse denkbeelden bij dit volkje.

Prof Schebesta constateerde een, nauw verband tusschen de Jakoedn en de Koeboes. — Ik zal hem in deze zijne beschouwingen niet volgen, omdat ik de Jakoedn persoonlijk niet ken. Slechts waar noodig en dus bij uitzondering zal ik derhalve de Jakoedn ter sprake brengen.

Weinig of niet terzake doende onjuistheden onbesproken latende, zullen de volgende bladzijden in hoofdzaak handelen over de religieuse voorstellingen en denkbeelden van primitieve en meer ontwikkelde Koeboes in verband met Prof Schebesta's zienswijze daaromtrent, terwijl als inleiding en tot beter begrip hieraan zullen voorafgaan kritische beschouwingen over schrijvers reisbeschrijving en over de geschiedenis en economische ontwikkeling der door hem bezochte Koeboestreek

HOOFDSTUK I.

Schebesta's reisbeschrijving.

Tegen het eind van zijn verblijf op Malaka had de heer Schebesta het plan opgevat naar de Andamanen te reizen, om kennis te maken met de daar levende Negrito's. Toen aan dit voornemen geen gevolg gegeven kon worden, kwam bij hem het denkbeeld op, om de Koeboes op Sumatra te gaan bezoeken, omdat hij, zooals hij in zijn "Protomalayen" vermeldt, verrast was door de gelijkheid der beschaving van de Jakoedn en Koeboes: "Letztere kannte ich zwar nur aus der Literatur".

Na mijn kennismaking met Prof. Schebesta bleek mij echter, dat

zijn literaire kennis over de Koeboes toen nog uitsluitend bestond uit de bestudeering van Dr. Hagen's werk, en dat hij, slechts gewapend met zijn daaruit geputte wetenschap over dit volkje, zijn onderzoekingstocht van ongeveer drie weken van uit Palembang naar Djambi was begonnen. Vóór het aanvaarden van deze reis wist hij dus niet, dat er na Hagen's werk nog wel een en ander meer in het Nederlandsch over dezen stam was gepubliceerd: hij erkende mij over dit Nederlandsch-Indische volkje slechts Duitsche bronnen geraadpleegd te hebben!

..So unternahm ich denn die Reise in die Gebiete von Palembang und Djambi auf Sumatra, durchquerte dieses Gebiet und besuchte alle erreichbaren Kubuniederlassungen am Bajat, Ulu Lalang, Kandang und Ulu Bahar", vermeldt schrijver in zijn "Protomalaven". --Voor een buitenstaander lijkt dit heel wat. De ingewijde echter weet hierdoor (stel dat deze weergave juist is), dat Prof. Schebesta slechts bezocht heeft: een betrekkelijk klein gebied, bewoond door reeds tientallen iaren achtereen ..gesettlede" Koeboes, beinvloed door een groote Europeesche bedrijvigheid van de aldaar werkzaam (geweest) zijnde petroleum-industrie annex honderden over verschillende uitgestrekte concessieterreinen verspreid wonende niet-inheemsche werklieden (voornamelijk Javanen en Chineezen), alsmede een geregeld en druk scheepvaart- en landverkeer. Te Bajoeng Lentjir, dicht bij Moeara Bahar, stond indertijd zelfs een groote raffinaderij, welke in 1906 werd afgebroken en naar Japan overgebracht door aldaar meerende zeeschepen, die, na volgeladen te zijn, eerst naar Moeara Bahar moesten opstoomen om te kunnen draaien. Het oliebedrijf werd hier in dat jaar, evenals elders in de residentie Palembang, geconcentreerd op Pladjoe, waarheen voortaan alle gewonnen olie middels honderden K.M. lange pijpleidingen werd overgepompt. — In 1915 werd de Europeesche bestuursvestiging te Bajoeng Lentjir opgeheven.

Zooeven merkte ik op: ..stel dat deze weergave juist is". — Dit nu is ze m.i. niet geheel. In de eerste plaats versta ik onder het ..durchqueren" van een landstreek niet. dat men daar slechts in één enkele richting doorheen wandelt, en in de tweede plaats is Prof. Schebesta niet in de Bajatstreek geweest. doch enkel aan de monding van de Bajatrivier, waar hij te Pangkalan Bajat overnachtte bij een Europeeschen employé van de Bataafsche Petroleum Maatschappij. Dat noem ik geen ..bezoeken van alle bereikbare Koeboenederzettingen aan de Bajat".

Maar laat ik nu eerst eens zijn in de "Orang Utan" teboekgestelde reisbeschrijving volgen.

1. Per stoomer van Palembang naar Pangkalan Bajat.

Van uit Singapoera te Palembang aangekomen, vertrok Prof. Schebesta nog in den nacht van dienzelfden dag per stoomer van de Bataafsche van "Platjoe" (ten rechte "Pladjoe") naar Pangkalan Bajat aan de boven-Lalan. — Met dienzelfden stoomer werden werkvolk en materialen opgevoerd. De administrateur te Pladjoe had zijn beambte te Pangkalan Bajat telefonisch verzocht den heer Schebesta behulpzaam te zijn, zelfs met dragers, tot hij in het eigenlijke Koeboegebied zou zijn aangekomen.

Wat hij al varende van het oerbosch zag, wordt beschreven met een aanhaling uit de "Orang Kubu" van Dr. Hagen, die "in seinem Werke über die Kubu deren Heimat ganz vortrefflich (schildert)". — Ik begrijp niet, hoe schrijver dit al varende op een stoomer heeft kunnen beoordeelen. Later over land reizende, zag hij slechts het "opengekapte" oerbosch

De "rimba" van Sumatra kan hom in tegenstelling met die van Malaka niet bekoren. Hij vindt ze op Sumatra gelijkmatig, eentonig, doodend. Men slupt er gedrukt en zwaar ademend doorheen, bijna moedeloos wordend door de eentonigheid. Zoo is inderdaad die "rimba", n1 in Sumatra's moerassige laaglanden. In de uitgestrekte bergstreken van dit groote eiland is hij niet geweest.

"Eindelijk kwamen we in de streken der zoogenaamde tamme Koeboes. Herhaaldelijk zagen we Koeboehutter aan den oever, die volkomen op dezelide wijze gebouwd schenen als de hutten van Maleiers. We kregen Moeara Bahar in 't zicht, dat is de monding van de Baharrivier in de Lalang (ten rechte, Lalan). Hagen's boek over de Koeboes hield ik in de hand, en bestudeerde het landschap. Twee Koeboenederzettingen had deze onderzoeker jaren geleden juist in deze streek bezocht, de eene rechts en de andere links van de rivier. Terwijl die op den rechter oever nog bestond, zag ik op den linker oever slechts nog weinige resten van hutten. Schijnbaar waren hier geen Koeboes meer gevestigd, wat mij door de bemanning van de boot bevestigd werd. We voeren verder de Bajat in (op)".

Schrijver geeft niet precies aan, van waar af hij "eindelijk in de streken der z.g. tamme Koeboes (kwam)". — Ik wed, dat hij daar al urenlang doorgestoomd zal hebben, vóór hij tot deze ontdekking kwam, want *Bakoeng* aan den benedenloop van de Lalan was reeds

het eerste Koeboedorp, dat hij passeerde, en de welvarende Bakoengers bewonen sedert lang geen "Koeboehutten" meer. Zij zijn oorspronkelijk de "Njarangers", en gingen \pm 1900 unaniem tot den Islam over, maar toch zijn zij Koeboes, en hadden ze in mijn tijd (van 1906 tot 1908) nog het direct te onderkennen Koeboetype, zooals ik een en ander in "de Koeboes" beschreef

Inderdaad lag er ten tijde van Dr. Hagen's bezoek aan deze streek zoowel op den rechter als op den huker oever van de monding der Baharrivier een Koeboedorp, respectievelijk geheeten Mocara Bahar Tandjong en Mocara Bahar Tälok. Nu valt uit bovenstaande beschrijving niet duidelijk op te maken, welke nederzetting met de rechtsche en welke met de linksche bedoeld wordt. Geeft schrijver dit aan "op zijn Europeesch", d.w.z. met zijn gezicht (denkbeeldig) stroomafwaarts, of "op zijn Inlandsch", d.i. met zijn gezicht gekeerd naar den bovenloop der rivier? — Uit zijn verdere reisbeschrijving valt op te maken, dat het laatste het geval geweest is (dus: op zijn Inlandsch), want van af den stoomer bestudeerde hij het landschap met Hagen's boek in de hand, dus keek hij de monding der Baharrivier in, zijn gezicht gekeerd naar den bovenloop.

Dit is i.e van meer belang dan Prof. Schebesta zich bewust zal zijn geweest, want in elk dezer dorpen waren indertijd Koeboes bijeengebracht, wier gewoonten, gebruiken en afstamming zeer verschilden, n.l. in Tělok de z.g. Oeloc Kēpajang-Koeboes, die het grootste gedeelte der vroegere onderafdeeling Koeboestreken bewoonden, en in Tandjong de z.g. Boelian-Koeboes, dat zijn de meer Koeboeachtige doesoenbewoners, die ongeveer evenveel gemeen hadden (hebben) met de Oeloc-Kēpajang-Koeloes als met de Zuid-Sumatraansche Maleiers. — Uit de verdere beschrijving van dezen tocht blijkt, dat het de bewoners van dit Boelian-Koeboedorp, n.l. die van Mocara Bahar Tandiong waren, die hun nederzetting hadden verplaatst, en wel naar de boven-Kandangrivier, waar Prof. Schebesta de sjamanenceremoniën zag uitvoeren

Na geconstateerd te hebben, dat één der beide door Dr. Hagen vermelde Koeboedorpen aan de monding der Baharrivier verdwenen was, heet het: "Wir fuhren weiter in den Bajat hinein". — Dit is abuis, want men voer nog steeds op de Lalanrivier tot bij Pangkalan Bajat toe, waar de Bajat in de Lalan uitmondt.

De bemanning der boot, waarop schrijver reisde, bestond uit Palembang-Maleiers, en onder hen waren er meerderen, die reeds dikwijls de Lalan en naburige rivieren hadden bevaren en met Koeboes omgang gehad hadden. "Zij verzekerden, dat de Koeboes weliswaar menschen waren met gezichten zooals de Maleiers hadden, zoodat men hen niet van Maleiers kon onderscheiden¹). "dasz sie aber kein Hukum hätten, sie seien ohne Gesetz und Sitte, das heiszt, sie seien Heiden". — Koeboes noemt men hen eenvoudigweg, wat volgens getuigenis dezer Maleiers zooveel zeggen wil als "wilden"²). Op dezelfde wijze betitelt men ook andere niet-Mohammedaansche eilandbewoners, zooals de Dajaks. — De eigenlijke beteckenis van hun naam is tot heden toe nog onopgehelderd gebleven. In ieder geval zou de beteekenis van "Orang-Utan", boschmensch, haar het meest nabij komen. Overigens komt deze naam ook buiten Sumatra dikwijls voor; ik vond ze ook in Malaya (Malaka), waar zelfs een landschap "Kuala-Kubu" genoemd wordt".

Dat de Koeboes nog geen "Hukum" zouden hebben, is juist, evenzeer dat zij nog heidenen zijn, maar onjuist is de verklarende tusschenzin: "sie seien ohne Gesetz und Sitte", want Prof. Schebesta zal toch zeker niet willen ontkennen, dat zij wel degelijk hun "wet en zede" hebben 3), zij het dan niet op schrift, maar het zijn toch zeker niet de schriftelijke wets- en zede- of fatsoensvoorschriften, die een meer primitief volk karakteriseeren en behoorlijk nageleefd worden. Met het hun ontbreken van een "Hukum" bedoelden zijn Maleische voorlichters niet anders dan dat de Koeboes nog geen Hockoem Allah (= goddelijke wet) hadden, d.i. dus nog geen Koran of Bijbel.

De beteekenis van het woord "Koeboe" is mi. niet zoo "schleierhaft" als schrijver dit voorstelt. Koeboe is het stamwoord van "ngoeboe", dat beteekent: verschuilen achter (boomen, wallen), verschansen. — De "orang koeboe" zijn dus lieden, die zich in of door het bosch verschuilen, verschansen, zooals ik in het begin van Hoofdstuk II van "De Koeboes" reeds vermeldde, en wat ook duidelijk blijkt uit den zin: … . . . deswegen er vor Scham in den Wald flüchtete und zum Kubu wurde", voorkomende op bladz. 255 van de "Orang Utan".

Op diezelfde bladzijde staat vermeld, dat de Koeboes zichzelf

¹⁾ Wat mi. onjuist is

²⁾ Jammer is het, dat Proi. Schebesta niet het woord of de woorden c.q. untdrukkingen van zijn zegslieden vermeldt, waaruit hijzelf het woord "wilden" distilleerde — Of bezigden zij mogelijk daarvoor het dubbelwoord "Orang L'tan"?

 $^{^3)}$ Later spreekt schrijver zelfs van "een goed ontwikkelde beschaving" der Koeboes! (vide Hooidstuk V).

noemen: "Orang Kubu, das heiszt Orang-Darat, Waldmenschen. während sie die Malaien Orang Dagang, das heiszt Fremdlinge, heiszen. So erklärte es der alte, schon oft genannte Malu, Die Malaien sind ihnen Fremdlinge und Eindringlinge". - Precies juist is het eerste gedeelte dezer aanhaling niet. Een ieder, die wat meer van deze streken afweet, zal het bekend zijn, dat de bevolking daar bij het aangeven of bepalen van een richting of plaats veelvuldig spreekt van "sablah laoct" (= aan de rivierzijde, rivierwaarts) en "sablah darat" (= aan de landzijde, landwaart in), waarbij aan het woord laoet niet de gewone beteekenis van "zee" gehecht wordt, doch die van "groote (bevaarbare) rivier". — In tegenstelling nu met de bewoners der dorpen langs de groote rivieren, — en deze ..orang (sablah) laget" zijn als regel Zuid-Sumatraansche Maleiers, - worden de meer landwaarts in huizende menschen, dus ook de in de bosschen verblijvende Koeboes, als zoodanig "orang sablah darat" of kortweg "orang darat" genoemd. - "Orang Darat, Waldmenschen" kunnen dus ook niet--Koeboes zijn, doch als regel zijn ze het in de door schrijver bezochte streek wel.

"In Bajat (ten rechte "Pangkalan Bajat") hatte man mich erwartet". — Prof. Schebesta vond hier met een jeugdigen beambte der Bataafsche, met wien hij samengereisd had, een onderkomen in de woning van den employé dier petroleum-maatschappij.

"Tot hier pleegt de stoomer te varen. Het materiaal, dat voor het boren naar petroleum en voor huizenbouw noodig is, wordt van daar uit met booten (prauwen) verder landwaarts-in gezonden naar plaatsen, waar men van plan is nieuwe ohe-boringen te verrichten. We stonden namelijk op het punt in de petroleumrijkste gebieden van Sumatra door te dringen", m.a.w. Prof Schebsta zal dus zijn Koeboestudies maken in een streek, die door de petroleum-industrie verre van ongerept gelaten is.

Van de te Pangkalan Bajat aangetroffen armelijke Koeboenederzetting vermeldt hij, dat natuurlijk bij deze Koeboes de vreemde beschavingsinvloeden sterk in het oog vallen: "Ofschoon zij zich Koeboes noemden, hadden ze toch in hun manier van doen veel van de Maleiers overgenomen".

Hoogst merkwaardig is. dat de Koeboes daar ..einzelne Floszhütten im Flusz" hadden, en schrijver op een bijgevoegde foto ..schwimmende Kubuhütten auf dem Bajatflusz" te zien geeft. De bewoners hiervan waren dan wel heel erg ..vermaleischt", want in mijn tijd was watervrees een der markante Koeboeeigenschappen. Doch als men van deze scherpe foto de meest op den voorgrond liggende "vlothut" eens goed onder de loupe neemt, dan blijkt daarvan het vlot te bestaan uit een zevental naast elkaar gelegde en aan elkaar verbonden zware boomstimmen, waarover dwarslatten, en waarop allerlei producten zijn opgestageld. Het is scheef beladen en ligt aan de rivierzijde dieper in het water dan aan de landzijde, waar de zware boomstimmen goed zichtlaar halverwege boven het watervlak uitsteken. Mogelijk helt dit vlot, omdat aan de rivierzijde zich daarop drie personen bevinder tegen één met geheel op den kant ervan aan de landzijde.

Zooals gewoonlijk is ook dit vlot voor de eene helft open en onoverdekt, en is op de anlere he'it ervan een primitief opgezette hut geplaatst voor opslagruimte van producten, die nadeeligen invloed ondervinden van regen of zonnewarmte. Op het open gedeelte meen ik een paar statels "atap" (dakbedekking) te kunnen onderscheiden. Duidelijk zichtbaar is, dat het overdekte gedeelte bijna geheel is opgevuld met rottan en gevulde zukken. Die zakken zullen wel goenizakken zijn, en rust, zout of de eeu of andere harssoort inhouden. Beschouwt men dan nog de wer op dit vlot zich bevindende personen. dan is vooral aan de kleeding en de kloeke posturen der twee rechtopstaande personen duidelijk te zien, dat men hier met niet-Koeboes te maken heeft, n'en déplaise de hewering van Prof. Schebesta en zijn voorlichters dat Koeboes van gewone Maleiers niet of slecht te onderscheiden zijn. Dit vlot is dan ook geen Koeboe-vlothut "im Flusz selber verankert", doch niet anders dan een echt Palembangsch aanleg- of handelsylot tevens opslagplaats voor opgekochte boschproducten, door sterke touwen of rotans of lianen vastgelegd aan vlak aan den rivierkant staande boomstammen of -stronken. Het voorste vlot is reeds flink beladen. Het wachten is nu op een "barkas", om deze goederen naar Palembang te vervoeren. Zelfs de voor opkoop en vooral bij verschebing og overscheep en overlading onmisbare flinke prauw ziet men aan meerdere vlotten vastgelegd.

Just Pangkalan Bajat is voor len Palembangschen opkooper van boschproducten een bij uitstelt mooi gelegen punt. Het is het eindpunt voor de van Palembang komende rivierstoomers, de plek waar de goedbevaarbaarheid der Lalanrivier begint, dus voor productenafscheep en -afvoer een uitgezochte plaats. Maar tevens is ze dit voor den aanvoer ca opkoop van boschproducten, want hier komen ettelijke kleinere veelal met prauwtjes nog gedeeltelijk bevaarbare

stroomen en ook beschpaden samen, waarlangs de boschproductenzoekers (veelal Koeboes) zich verplaatsen Voor dien opkoop heeft de Palembanger behalve de noodige contanten vooral in voorraad noodig: rijst en zout als betalingsmiddelen of als te verstrekken voorschotten.

't Is jammer, dat schrijver wel eenige landhutten der daar verblijvende Koeboes van binnen bezichtigde, doch niet de moeite nam dit bij een z.g vlothut te doen, b.v. de reeds flink beladen voorste op de foto voorkomende, waarop zich vier goed gekleede personen bevonden. Hem zou dan zeker zijn opgevallen, dat deze vlothutten sleehts dienst doen als opslagruimte en niet als woon- en slaapgelegenheid van een huisgezin, en bovendien zou het zijn bevreemding hebben gewekt, dat zulke "armelijke" Koeboes over zoo groote en waardevolle productenvoorraden konden beschikken! — Het zou er hem dan m.i. tevens van weerhouden hebben, deze onderwerpelijke foto met zoo'n mal onderschrift in zijn boek op te nemen

2. De landreis van Pangkalan Bajat naar de Koeboenederzetting aan de boven-Kandang.

Den volgenden morgen zette Prof. Schebesta zijn reis van Pangkalan Bajat per boot (prauw?) voort naar "Muara Bunkal" (= Moeara Boengkal), een klein stroompje (d.w.z. de monding ervan), waar men van maatschappijwege bezig was een stapelplaats op te richten. — "Een groot aantal arbeiders, n.l. Maleiers van Palembang. was hier bezig het oerbosch open te kappen en groote loodsen en hutten van hout en vlechtwerk op te zetten. Mijn gastheer had woord gehouden, toen hij zeide dat hij mij bij de onvervalschte Koeboes zou brengen. We waren reeds in hun gebied, doch hij verwees mij naar een nog verderaf gelegen nederzetting aan den bovenloop van de Kandang, waarheen bijna nooit Maleiers zouden gaan (komen). In elk geval zou er wijd en zijd geen nederzetting van Maleiers bestaan, zoodat van een beinvloeding hunnerzijds geen sprake kon zijn. Op dit plan ging ik gaarne in, doch wilde ik allereerst de op hun eigen plaats hier woonachtige Koeboes in oogenschouw nemen". - Zijn bezoek gold nu eerst het nabijgelegen Koeboekamp.

Na een korte beschrijving gegeven te hebben van een Koeboehut, vervolgt schrijver dan: "Ongetwijfeld waren de hutten slechts bestemd voor een voorbijgaand oponthoud der Koeboehorde, en opgezet met de bedoeling, dat de mannen, die bij de ontginning werkzaam waren, dicht bij hun huisgenooten zouden kunnen wonen. Deze

Koeboes waren in den laatsten tijd veel met de Maleische arbeiders tezamen gekomen, en de blanken waren hun ook niet vreemd. Daaruit werd verklaarbaar, dat ze mij zonder eenigen schroom ontmoetten Dit waren zeker niet de "wilde" Koeboes, die ik zecht." — Dat geloof ik nu ook wel van lieden, die zooneregeld werk verrichtten voor en daarvoor betaling ontvingen van een Europeesche petroleummaatschappij! — Ik voor mij ben dan ook nog niet overtuigd, dat schrijver hier inderdaad bij Koeboes beland was, tenzij mogelijk bij zig. Boelian-Koeboes, want hijzelf spreekt hier van "een groot aantal arbeiders, n.l. Maleiers van Palembung", en beschrijft de bouwwijze van hutten dezer "tuchtige Baumeister" als bestaande uit een soort voorgalerij, die een voet lager ligt dan de vloer van de hut zelf. Dit nu is de echt Palembang-Maleische bouwwijze van hutten en kleine woningen. Bij grootere woonhuizen treft men drie ongeveer een voet boven elkaar liggende vloeren aan.

Van hier uit brak schrijver niet , ohne Tresz'', doch met hem door de Batanische welwillend ter beschikking gestelde dragers op naar het Kandangkamp, waar hij de onvervalschte Koeboes zou aantreffen, zooals zijn gastheer hent had verzekerd - "Wij bewandelden het zigzagpad, dat door arbeiders van geologen en petroleum-onderzoekers was opengekapt, troffen ook meerdere boorplaatsen aan en een woningcomplex van een geoloog... Werkelijk een idvllisch kamp midden in het cerwoud." Na een korte rust spoedde men zich verder, trok eenige heuvels over, kwam uit bij de pijpleiding, waardoor de gewonnen obe naar de raffinaderii te Pladioe (Palembang) wordt geleid. Dan werd de bijpleiding gevolgd, een kamp van arbeiders ontmoet, hier een korte rust genomen om des namiddags de reis in de gloeiende zonnehitte voort te zetten, aangezien voor de telefoonleiding een breede weg in het besch was opengekapt. Vervolgens werden op bepaalde afstanden wachtjo-ten gepasseerd, die tevens aan reizende beambten een onderdak verschaften. Daar het reeds laat tegen des avond was geworden, werd in zoo'n rusthut aan de Kandangrivier ha't gehouden en nam schrijver hier een bad in een beek. - Van de kadplaats terugkeerende ..ontmoette ik Koeboes. mannen en vrouwen, deze hatste met zwaar beladen korven op den rug, waaronder zij gebogen voortwaggelden. -- Buiten de ..Tschawat aus Bambusrinde" waren mannen zoowel als vrouwen ongekleed, de mannen vielen nog op door de lange speer, die ieder hunner op den schouder droeg, de punt vooruit naar beneden gericht. Schuw, zonder

een woord te spreken, slopen ze voorbij mij heen. Ook ik wilde hen geenszins storen en liet ze voorbijtrekken. Toen ik echter gewaar werd, dat hun kamp heel dicht bij lag, zond ik daarheen een verzoek, om dezen zelfden avond nog enkele mannen te spreken te krijgen."

"Tijdens de schemering kwamen dan ook twee Koeboes in hun beste jaren en in hun beste kleedij te mijner begroeting bij mij." — Het waren twee hoofden uit het Kandangkamp. — "Broeken van katoen met de meest schreeuwende patronen in blauw en rood, een wit blouse-hend, daarbij een doek tulband-achtig om het hoofd geslagen 1), gaf hun heelemaal geen oerwoudachtig voorkomen. Zoo konden zij ook uit een tingeltangel afkomstig zijn. Ze zagen er zoo heel anders uit dan die, welke ongeveer twee uren te voren mij waren voorbij getrokken."

Inderdaad, want toen zag Prof. Schebesta voor een oogenblik de Koeboes in hun ware gedaante en in hun gewone doen, n.l. buiten de schaamgordel geheel naakt, stil voortsjokkende, geen woord sprekende. — De twee naar eigen inzichten op zijn paaschbest uitgedoste afgezanten hadden zich geprepareerd op de ontvangst van den Europeeschen vreemdeling: ze zwaaiden bovendien vergenoegd met een sierlijk "Gigerlstockchen aus Rotan," waren spraakzaam, en zelfs uitnoodigend tot bezoek' — Had schrijver dit tweeërlei Koeboebeeld wat meer voor oogen gehouden, dan zou het hem zeker niet ontgaan zijn, dat zijn onderzoek-objecten in zijn tegenwoordigheid in een Oostersch conventioneel-comediantachtige, dus opgeschroefde visite-stemming verkeerden, een gemoedstoestand, waarmede bij de beoordeeling hunner mededeelingen en beweringen terdege rekening dient gehouden te worden ter voorkoming van onjuiste gevolgtrekkingen.

"Zonder twijfel (meent schrijver) waren beide dorpshoofden verschenen om mij officieel hin opwachting te maken. Of ze het vermoeden hadden, dat ik een regeeringsambtenaar was?" — Neen, dat zal wel niet het geval geweest zijn. Dan zouden ze als hoofden wat minder harlekijnachtig voor den dag gekomen zijn, en zeker niet met een doek tulband-achtig om hin hoofd geslagen. Maar wêl zullen ze geweten hebben, dat een vreende Europeesche onderzoeker hen wilde ontmoeten, ondervragen en fotografeeren. Ten minste zullen ze dit vernomen hebben van de(n) bode(n), die(n) schrijver zelf naar

¹⁾ In navolging van een Bengalees of hadji, dit een Mohamedaan, die de bedevaart naar Mekka gemoakt heeft

hun dorp had gezonden met het verzoek om nog dienzelfden avond eenige mannen te spreken te krijgen, als niet de ..kabar angin'' 1) ook hem (hen) reeds vóór geweest was.

"In ieder geval amuseerden mij die beide Koeboeheeren in dit kostuum zoodanig, dat ik in een luchtigen toon verviel, waarop zij reageerden. We werden in een handomdraaien goede vrienden". — Dat ging dus wel heel vlug in zijn werk! Bij de bespreking van den Koeboe-eeredienst zal ik gelegenheid hebben er op te wijzen, dat men zoo'n plotselinge vriendschap tusschen "Oost" en "West" niet al te hoog moet aanslaan.

"De grootste verrassing was (voor schrijver) de aankondiging, dat in het dorp alles verzameld zou zijn, daar dezen nacht het "bermalim" (sjamanen-ceremoniën) zoude beginnen. Er zon een ziek kind in het kamp zijn, voor welks genezing die ceremoniën verricht zouden worden". — Begrijpelijk dus, dat Prof. Schebesta direct aanstalten maakte om naar het Koeboedorp te gaan. Het was intusschen stikdonker geworden, toen het gezelschap op weg ging, eerst langs de pijpleiding, vervolgens over een smal en voor een vreemdeling bij nacht moeilijk begaanbaar kronkelpad, dan over een zwaren boomstam als brug over een beek dienst doende, een opengekapte plek in 't bosch, hondengeblaf, en het Koeboedorp aan de Kandangrivier was bereikt.

De door Prof. Schebesta gevolgde weg was dus een aaneenschakeling van door geologen, telefoonbeambten, enz., flink opengekapte boschwegen (soms zóó breed, dat hij in dit oerwoud in de gloeiende zonnehitte moest loopen!), waarover meermalen een pijpleiding dan wel een telefoonleiding liep, en waarlangs hij passeerde: boorplaatsen, een idyllisch woningcomplex van een geoloog, een arbeiderskamp, en op bepaalde afstanden wachtposten tevens rusthutten.

Dan was het daar een twintig jaren te voren heel anders reizen! — Toen huisden in dat boschgebied nog zeer veel dierlijke wezens, doch menschelijke trof men er niet aan, tenzij een enkelen Koeboe, die aan het "běrajau"²) was, om boschproducten te zoeken, en evenmin een spoor van uiting van Europeesche bedrijvigheid, laat staan dus zulke "gebaande wegen", waarlangs Prof. Schebesta zijn "oerwoudreis" heeft kunnen afleggen. — Toentertijd "wandelde" men daar nog langs heuschelijke Koeboepaden, die in het werkelijke oerbosch twaar nog nooit gekapt was geworden, dus waar onder het dichte

^{1) =} het "los gerucht".

²⁾ Zie Hoofdstuk IV van "de Koeboes".

en geen zon doorlatende bladerdak der wondreuzen weinig of geen struikgewas groeide) veelal geleken op heel smalle drassige slingerpaden, en die elders slechts herkenbaar waren aan platgetrapte grassprieten en voetindrukken plus hier en daar een half afgedraaid of gedeeltelijk afgerist takje of twijgje, om de richting aan te geven: hier was het dan een echt "kruip door sluip door" om vooruit te komen, afgezien nog van het herhaaldelijk oploopen van voet- en beenwouden en van patjet's (kleine bloedzuigers).

En des nachts? — Dan verschafte een in der haast zelf opgezet zeer primitief hutje een onderdak, en werd veel last ondervonden van allerlei minder vriendschappelijk aangelegde viervoeters en andere boschbewoners, die toen nog in zeer grooten getale daar een ongestoord leven leidden, en tegen wier dikwijls heel ongewenschte belangstelling of opdringerigheid terdege de wacht gehouden moest worden bij een flink rookend vuur, dat tevens de muskieten moest verdrijven, en waardoor men zelf niet ontkwam aan een soort uitrookingsproces.

Door al die bedrijvigheid en al dat openkappen is thans in dat oude oerbosch verdwenen die typisch stil-sombere, huiveringwekkend gedrukte en zwaar-vochtige atmosfeer, die tevens haar stempel drukte op alle leven tusschen en onder dat eeuwige groen. — De dierenwereld daar zal intusschen meerendeels een rustiger heenkomen gezocht hebben of vrijwel zijn uitgeroeid, en de Koeboes ... vestigden als gevolg van die Europeesche bedrijvigheid juist in de buurt daarvan hun nederzettingen, want daar was het veilig geworden en daar viel nu voordeel te behalen c.q. wat te verdienen. Het aspect van dit oerbosch en dat zijner bewoners is dus sedert zeer veranderd: van de ..maagdelijkheid" van nog een paar tientallen jaren geleden werd veel ingeboet.

"Onvervalschte Koeboes" meende Prof. Schebesta hier nog te ontmoeten in een nederzetting, waarvan de hoofden hem als opgeruimde harlekijns tegemoet traden, en waarmee hij als wild vreemde Europeaan in een handomdraaien goede vrienden werd. — Zoo handelen noch deden (vrijwel) "onberoerd" gebleven boschmenschen: daarvoor is een zeker soort scholing noodig geweest, en die hebben deze Koeboes in ruime mate jaren achtereen ook inderdaad gehad, o.a. van (door) vreende Europeanen, die hun gedurende een kort verblijf van alles en nog wat afvroegen, hun bevindingen noteerden en foto's namen. Ze weten precies hoe ze met zulke belangstellenden moeten omspringen om hen tevreden te stellen, alsook.... dat het

zien van een bezwerings-séance voor hen de grootste attractie vormt Vandaar hun kennisgeving hieromtrent aan Prof Schebesta, echter nadat de quintessence ervan, n.l de diagnose-stelling, reeds had plaats gehad. Wie weet, viel er van zoo'n "rijken" reiziger nog iets voor hen af!

Daarbij moet met uit het oog verloren worden, dat bekend was, dat Prof. Schebesta gebruik maakte van de reisfaciliteiten, welke hem bereidwillig door de Bataafsche waren toegezegd, dus door de groote, invloedrijke en algemeen geachte werkgeefster in die streken, waaraan de geheele bevolking voor het overgroote deel haar opkomst en betere levensvoorwaarden te danken had. Dat een Europeaan, reizende met hulp en steun van de "hooge heeren" van zoo'n goed aangeschreven en machtig lichaam overal voorkomend en welwillend ontvangen werd, behoeft zeker geen nader betoog, evenmin dat de Koeboe uit deze streken dan voor zoo'n bezoeker zijn oorspronkelijk nationaal kostuum, thans zijn "werkpakje", verwisselde tegen zijn betere en beste plunje. Dit gebeurt overal op dit ondermaansche, als men op beleefde wijze vreemde gasten ontvangt, en door hun langdurig contact met de buitenwereld was dezen Koeboes die beleefdheidsuiting reeds lang bekend.

Vóór dat contact echter kenden noch bezaten ze katoentjes. Hoe zouden ze daaraan hebben moeten komen? — Een weefkunst kenden ze niet en thans nog evenmin. Toen was de tjæcat¹) nog hun eenige kleedij, en die wisten ze ook zelf te fabriceeren, doch geen "Tschawat aus Bambusrinde", zooals Prof. Schebesta vermeldt, want die bestaat niet: de bamboe heeft geen schors of bast. De tjawat is niet anders dan een stuk geklopte boombast of -schors. Geklopte bamboe bezigt men wel voor omwanding van woningen, doch nooit voor een "tjawat". Dat zou een zelfpijniging veroorzaken, waartoe geen Koeboe te bewegen zou zijn!

3. In het Kochocdorp aan de boven-Kandang.

De sjamanenceremonien, welke schrijver direct na aankomst in dit dorp kon bijwonen, behandelt hij in een afzoderlijk hoofdstuk, wat ik dus ook zal doen.

"Vanzelfsprekend werd ik volkomen verrast door den grooten dorpsaanleg der Koeboes, die volgens mijn zegslieden tot de minst beinvloeden zouden behooren". — Allicht, want in plaats van bij de

¹⁾ tjæcat = schaambedekking, opgehouden door een band om den middel.

minst beinvloede was Frof. Schebesta beland bij de meest geeiviliseerde Koeboes, u.l. bij de z.g. Boelian-Koeboes, die zich in mijn tijd reeds veel "Mohammedaansche Koeboes" noemden"), en die van uit Moeara Bahar Tandjong hierheen verhausd waren!

Even te voren merkt hij op: "Het kamp maakt een verrassenden indruk door zijn grooten en degelijken aanleg. Twaalf massieve hutten telde ik, welke in een hoek bij elkaar stonden. De voorzijde der hutten zag uit op een open ruimte langs de rivier".

Deze medededing is zeer interessant, want deze van "Moeara Bahar Tandjong" aikomstige heden hadden dus hier aan de boven-Kandang hun dorp op precies dezelfde wijze aangelegd als hun vroegere dorp "Tandjong", dat eveneens bestond uit één rij van woningen, die tezamen een hoek vormden, en alle uitzagen op een aan den rivier oever grenzend open terrein, terwijl het aan den overkant daarvan, aan dezelfde riviermonding gelegen Koeboedorp, n.l. "Moeara Bahar Těloh", veel grooter was en een drietal aan elkaar evenwijdig loopende dorpswegen had. — In mijn tijd telde "Tandjong" 18 flinke Koeboewoningen, waarin 114 Koeboe-zielen huisden, waarvan 36 belasting plichtige mannen. Mogelijk was dus deze Koeboegemeenschap nog niet geheel klaar met het "oververhuizen".

Evenals door Prof. Schebesta wordt opgemerkt in hun nieuwe nederzetting aan de boven-Kandang, telde hun vroegere dorp aan de Baharmonding ook een paar opvallend grootere, ruimere en steviger gebouwde woningen, waarin een soort hal, gebezigd voor het houden van bezweringsséances. Dit waren te Tandjong de woningen van den sidi (= sjamaan) en van het dorpshoofd. Bij voorkeur hield men daar toen nog deze seances in een flink planken huis, dat in den tijd der eerste Djambi-expeditie (1901—1905) dienst gedaan had als kazerne!

Op schrijvers mededeelingen omtrent door hem in dit dorp aangetroffen papegaaien, kippen, honden, geit, ontkiemende kokosnoten, rijstvoorraden, rijststampers, kookgerei, fluiten, rotanvoetbal, enz., zal ik niet ingaan, evenmin op zijn vermelding van een kwasi hanengevecht, als zijnde een en ander van geen belang, terwijl hierover niets nieuws wordt verteld. Slechts zij er op gewezen, dat hij als "misschien interessant" mededeelt, dat hij noch bij de Koeboes noch bij de Jakoedn ooit een gevangen aap zag, wat toch bij de Semangs

¹⁾ Vergelijk bladz 581.

volstrekt geen zeldzaamheid was. Voor wat betreft de Koeboes ligt dit nog al voor de hand, want niemand zal toch willens en wetens in eigen omgeving een exemplaar van een diersoort brengen, laat staan verzorgen, waarvan hij zeker weet, dat het slechts onheilen zal veroorzaken¹).

De bekende lange Koeboespeer wordt hier "Djukur" genoemd. Dit moet zijn koedjoer.

Maar aanleiding van wat hij om zich heen waarnam, meent Prof. Schebesta, dat men de watervrees der Koeboes overdreven heeft voorgesteld, ofschoon hijzelf hieraan laat voorafgaan: "Hoewel de Koeboes als regel in de nabijheid van rivieren en beken wonen, zijn ze toch geen waterbewoners zooals de Maleiers²). Thans ziet men de Koeboes dikwijls in booten. Vroeger was dit echter niet het geval, zooals men mij in Pinang Tinggi aan den bovenloop van de Baharrivier verzekerde³). Als vroeger een Koeboe in een kano moest varen, dan hield hij zich krampachtig aan de zijwanden ervan vast, en beefde hij als een espeblad".

Hoe lang geleden dit "vroeger" was, wordt niet vermeld. Hoe het met die watervrees in mijn tijd nog stond, beschreef ik in de "Ridan-Koeboes", onder "Baden en reinigen" in "de Koeboes", en onder "Echtscheiding" alsmede in een noot van Hoofdstuk II van de "Vervolg-Koeboes". — In de gevangenis te Bajoeng Lentjir kwam het toen nog geregeld voor, dat Koeboes niet wilden baden, en ze hiertoe na eenige dagen gedwongen moesten worden, als goede woorden niet hielpen. Wegens de onaangename en pénétrante lucht, die nog niet aan (geregeld) baden gewende Koeboes verspreidden, vooral als ze zich in 't zweet gewerkt hadden, werden zij toen in een ander appartement ondergebracht dan de overige Inlandsche gestraften. Prof. Schebesta kwam een paar tientallen van jaren te laat om deze Koeboeeigenschap nog in een zoo typisch stadium aan te treffen als hem die te Pinang Tinggi werd verteld.

Wel constateert hij, dat de Koeboes opvallend veel met schurft bedekt zijn, en dat geen "Orang Utan-Stamm von Malaya" er hierdoor zóó ontsierd uitzag als de Koeboes. Eenige regels verder ver-

¹⁾ Vide "de Koeboes" onder Hoofdstuk V en onder het "běrmalim kajoe aro", en "Vervolg-Koeboes" onder Hoofdstuk IV sub (116).

²) Dan vormden de bewoners van de "Schwimmende Kubuhitten auf dem Bajatflusz" zeker een heel markante uitzondering op dezen regel!

³⁾ Hier ommoette schrijver zijn vraagbaak "Ulubalang Batin Malu".

meldt hij echter weer: "Zelden zal men een zuiveren Koeboe van een Maleier kunnen onderscheiden". — Maar die schurft dan? — Was het overgroote aantal hunner hierdoor dan al niet van een Maleier te onderkennen?

Schrijver zegt van geluk te kunnen spreken, dat hij bijna de geheele bevolking in deze Kandangnederzetting aantrof, "want inderdaad houden ze zich slechts zeer tijdelijk daarin op, bij bijzondere gelegenheden, zooals op dit moment, wijl de bezweringsceremoniën verricht zouden worden, of als een bezoek van een ambtenaar wordt verwacht". Bij zulke gelegenheden komen zij uit hun aanplantingen, waar zij nog een ongegeneerd oerwoudleven kunnen leiden, slechts gekleed met een "tjawat". In het dorp echter draagt de man een sarong of broek, en hebben de vrouwen dikwijls een hendblouse aan.

Ik zal hierop nader terugkomen als Prof. Schebesta den "Malim" Maloc gesproken heeft, en hij zich op de gewaardeerde voorlichting van dit factotum beroept, want vóórdat hij zijn beschrijving der Koeboe-beschaving vervolgt, zal hij den lezer eerst nog naar een verder af gelegen kamp leiden, waar hij "met een Koeboepersoonlijkheid in kennis kwam, aan wien ik menige waardevolle opheldering over Koeboeproblemen dank". — En deze persoon was de "Ulu Bulang Batin Malu".

Hoe schrijver hem ontdekte? Ik zal Prof. Schebesta hier zelf weer aan het woord laten.

"Zooals men weet zijn de Koeboes door een werk van een Duitschen geleerde B. Hagen, die twee weken onder de Koeboes vertoefde, meer bekend geworden dan door de beschrijving van van Dongen 1), die maanden achtereen met de Koeboes voeling gehad had. Vanzelfsprekend moet aan de laatstgenoemde beschrijving grootere waarde toegekend worden. Voor mij zelf was het een vergemakkelijking van mijn werk, toen ik aan de hand van Hagens boek, dat ik bij mij (meegenomen) had, inlichtingen (ophelderingen) kon inwinnen".

Door den langeren dunr van mijn verblijf onder dit volkje zou als vanzelfsprekend aan mijn beschrijving grootere waarde toegemeten moeten worden. Uit de verwerking en teboekstelling van schrijvers Koeboegegevens heb ik hiervan anders weinig gemerkt.

Dr. Hagen verbleef twee weken onder de Koeboes en Prof.

¹⁾ D.w.z. voor Prof. Schebesta, vide bladz. 524-525.

Schebesta's reis in hun gebied duurde drie weken. Het kan aan mij liggen, maar de tijdsduur van zoo'n verblijf of tocht geldt bij mij als een uiterst gevinge factor voor de waardebepaling der neergeschreven bevindingen. Wel kan ik verklaren, dat mijn respect voor Dr. Hagens kennis, werkkracht en opmerkingsgave nog aanmerkelijk vergroot is, nu ik verneem, dat zijn "Orang Kubu" het resultaat geweest zou zijn van slechts twee weken verblijf onder hen, — en Prof Schebesta, die vóór en gedurende zijn Koeboetocht zoo uitsluntend op dit werk steunde, zal dit zeker niet onbegrijpelijk vinden. Door zijn bezoek aan de sedert 1906—1907 verlaten nederzetting Ikan Lébar (in de Batang Hari Léko-streek), blijkt Dr. Hagen belangrijk meer van werkelijke Koeboetoestanden gezien te hebben dan Prof. Schebesta een twintig jaren later zonder die streek bezocht te hebben,

Als bijlage III nam Dr. Hagen in zijn werk op een opgave van door hem gemeten personen. De daarin voorkomende namen werden door Prof. Schebesta afgeroepen, en tot zijn groote verwondering ontdekte hij toen, dat een groep Koeboes voor hem stond, die Dr. Hagen ongeveer twintig jaren te voren te Moeara Bahar had bezocht 1). Als nr 3 nu staat in die lijst vermeld *Ulubalang Batin Malu*, doch deze bevond zich niet in deze Koeboenederzetting aan de boven-Kandangrivier Hij woonde "aan gene zijde van de Baharrivier in het bosch van Pinang Tinggi", waarheen schrijver nu zijn reis voortzette, want "hem op te zoeken was mijn hartewensch"

4. Van de hoven-Kandang naar de hoven-Baharrivier (Pinang Tinggi).

Eenige dagen daarna. — Weer dragers, weer de ontzettend brandende zon op den opengekapten boschweg, weer langs de oliepijpleiding, nu over een boomloos pad gelegd, ditmaal door zwaar heuvelterrein. In elk geval werd na een dagmarsch het doel niet te laat bereikt. — "Uh Balang liet ik ontbieden om bij mij te komen, eigenlijk zond ik slechts iemand naar hem toe, daar hij te Pinang Tinggi op zijn aanplantingen verblijf hield, om te informeeren of hij daar zou zijn, ter voorkoming van een vergeefsche wandeling". — Maloe was dus gewaarschuwd.

- "Op een vroegen morgen stond hij met de "Djukur"2)
- 1) Dwz in de thans nog bestaande nederzetting "Moeara Bahar Tělok", waar ook "Ulubalang Batın Malu" thuis hoort
 - ²) Alweer die "Djukur"!: moet zijn koedjoer = lange speer. Zie bladz. 538.

op den schouder voor mijn hut, in gezelschap van zijn vrouw en een knaap. Hij was een magere (schrale) grijsaard met een rimpelig gezicht vol uitdrukking, een gebogen smalle neus en twee schitterende oogen, die aan het gezicht iets markunts gaven". — Schrijver volgde hem naar zijn woning, want daar wil le hij met hen, praten. Op dezen tocht werden ze begeleid door een tijger, die zich door een huiveringwekkend gebrul had aangekondigd. — "Ik kreeg een koude rilling over mijn rug. Mijn begeleiders verstomden weliswaar, doch "Balang Malu" pakte slechts zijn lans wat vaster beet. Stil, den blik naar het bosch gekeerd, marcheerden we door. Het kind, dat aan de spits van den troep liep, week geen oogenblik terug. In een vroolijken stap liep hij voorop, ofschoon de tijger aan onze zijde bleef... Thans nog sta ik er verwonderd over, dat de Koeboes in deze gevaarlijke omstandigheid geen voorzorgsmaatregelen namen voor onze veiligheid".

Dit lijkt ook vreend voor een oningewijde, doch een Koeboe is van alle wilde dieren het nunst bang voor een tijger "sebab sama baoe", zooals hij het nitdrukt maar wat hij tegenover een wild vreemde nict zoo dadelijk zal expliceeren. Dit wil zeggen, dat de Koeboe beweert "dezelfde lucht" bij zich te drager als een tijger 1), en wat "sama baoe" is, valt de tijger volgens hem met aan.

Toen ik van hun zienswijze in deze nog onkundig was, en mij overkwam, dat een Koeboe op eens onwel werd en ergens in 't bosch tegen een boom ging liggen, staakte ik als regel mijn tocht, bang dat anders zoo'n zieke alleen in 't bosch zou moeten achterblijven en hij b.v. door een tijger zou kunnen worden aangevallen cig, verscheurd. — Nadat ik reeds een paar malen had ongemerkt, dat zoo'n rust niet in den smaak viel van de rest van het gezelschap, en ik liet blijken hierdoor geen hoogen dunk te hebben van 's Koehoes medegevoel voor zijn medemensch, werd mij op een toon, waarin duidelijk tot uitdrukking kwam: "maar man, wat sta je nu toch te dazen!", op eens door een Koeboe toegevoegd. ..tapi sama baoe, toean!" (..maar hij heeft toch dezelfde lucht, mencer!"), d.w.z. als een tijger, dus die zal hem geen kwaad doen. Waarvoor was het dan noodig, dat voor zoo iemand alles stagneerde?! Wel opwerkelijk was het, dat zoolang ik onder de Koeboes verkeerde, nooit één hunner door een tijger werd aangevallen, wel echter vele andere Inlanders. Ik denk

¹⁾ Wat niemand betwijfelen zal, die zich wel eens in gezelschap bevonden heeft van nog niet aan baden gewende en (of) transpireerende Koeboes.

dan ook, dat Maloe tijdens dit geleide van dien tijger meer angst gehad zal hebben voor de veiligheid van den vreemdeling, die met hem meewandelde, dan voor één der zijnen, te meer waar bij zoo'n achter elkaar loopend gezelschap een tijger als regel nooit den voorsten persoon aanvalt, doch zich gewoonlijk werpt op een der direct op den voorlooper volgende personen.

"Nadat we de eerste Koeboehutten bereikt hadden, liep het pad over omgevallen boomstammen door hoog gras en door het woud. Weldra kwamen hier en daar eenzame Koeboevestigingen uit het struikgewas te voorschijn." — kortom men was dus in het ladanggebied dezer Koeboes aangekomen, tot waar de tijger het gezelschap bleef volgen. Hier verdween deze ongewenschte meelooper, en weldra was men in "Ulu Balang Malu's" woning aangekomen"), waar schrijver vele waardevolle museumvoorwerpen aankocht, geschenken liet uitdeelen en vragen stelde "Maloe herinnerde zich nog den blanke"), die hen te Moeara Bahar had bezocht, hen had gemeten en gefotografeerd. Dat was reeds zeer, zeer lang geleden, zoodat hem bijzonderheden (hierontrent) niet helder meer voor den geest stonden"3). — "\an dezen ouden Koeboe dank ik menige aanvulling van de reeds verzamelde kennis over het leven en de beschaving der Koeboes."

Deze vraagbaak beantwoordt dan schrijvers zeer elementaire vragen over gebruiken betreffende het huwelijk, de echtscheiding, echtbreuk en overspel, alsmede hierop gestelde straffen, over gebruiken bij geboorte, over het al of niet bestaan van minneliederen, over persoonlijk eigendomsrecht, over den tijd toen de "Djinang" (ten rechte: "djěnang") nog als tusschenpersoon fungeerde en over den in dien tijd bestaan hebbenden ruilhandel, over misdrijven, strafrecht en spelen. Wat Prof. Schebesta hierover mededeelt, is reeds alles bekend. Alleen wil ik hieromtrent even op enkele merkwaardige mededeelingen en onjuistheden wijzen.

Een honigbijenboom of bijennestboom wordt een paar malen *Toalang*-boom genoemd. Dit moet natuurlijk zijn *sialang*-boom.

..Ehebruch nennt man Berlaki dua. zwei Männer haben". — Uit deze vertaling blijkt reeds. dat deze uitdrukking beteekent: ..overspel

¹⁾ Dit is niet juist. — De schrijver was hier beland in de ladanghut van Maloe, wiens woning elders, n1 te Moeara Bahar Tělok, stond.

²⁾ Di. Dr. Hagen

³⁾ D.w.z. Maloe was voorzichtig! — Hij wist nog niet, wat hij aan dezen onderzoeker had, alleen wêl, dat deze met Dr. Hagen's boek reisde, waarvoor hij indertijd ook meerdere "bouwstoffen" had geleverd, zie bladz. 560.

plegen door een gehuwde vrouw." — Zina en këndaq of gëndaq zijn de gewone vertaalwoorden voor overspel.

"Gewohnlich wird der Ehebrecher zu ampat likur burong etwa 40 hollandische Gulden verdonnert" — Wat "ampat likur burong" beteekent, wordt niet nader toegelicht. Het is een afkorting van "ampat likoer ringgit boeroeng.") en beteekent "24 Mexikaansche dollars." De mate van "unberuhrt" gebleven zijn dezer Koeboes wordt door deze uitdrukking alleen reeds scherp getypeerd.

Dat als grootste misdrijf zou gelden het huwelijk van twee zusters met één man, wat men "sumbang" noemt, is niet juist. — Soembang beteekent blocdschande, en omvat heel wat meer dan alleen dit enkele geval, dat volgens de Koeboes gerekend wordt tot de z.g. "kleine bloedschande"2). Dat dit misdrijf in den goeden ouden Koeboetijd gestraft zou zijn geworden met het afsnijden van de hals van alle drie de betrokkenen, terwijl met hun bloed de vruchtboomen zouden zijn bestreken, omdat die anders door deze bloedschande onvruchtbaar zouden worden, zie, ik neem gaarne aan, dat Maloe toen, na het uitdeelen van geschenken door zijn gast, echt op zijn praatstoel zal hebben gezeten, maar dit lijkt me toch wel wat heel erg on-Koeboeachtig. Illustreerde hij hierdoor mogelijk hoe volgens Inlandsche begrippen door zoo'n misdrijf de grond en daarop staande gewassen "warm" waren geworden en door een zoenoffer weder dienden te worden afgekoeld? Want de Koeboes kenden vroeger geen andere straffen dan overhoop steken, verdrinken en geldboeten. -Even on-Koeboes is het Godsoordeel tot ontmaskering van een dief door de tong van den verdachte met een gloeiend ijzer aan te raken.

Niettegenstaande deze bloederige uitingen zegt schrijver: "Oorlog is en was den Koeboe steeds onbekend; zij zijn te vreesachtig om gewapenderhand iemand tegemoet te treden." — Hiermede ga ik accoord, maar hoe kwam dan dit factotum Maloe aan zijn titels "Ulubalang" (door Prof. Schebesta ook weergegeven met "Ulu Balang" of "Balang") en "Batin", welke schrijver klakkeloos overneemt van Dr. Hagen, die achter het woord "Ulubalang" vermeldt: "een titel die (hem) wegens dapperheid verleend werd." — Dat klopt toch niet hard! — "Oeloebalang" beteekent krijgsoverste, voor-

¹⁾ likoer (Javaansch) = "twintig" in samenstellingen van 21 t/m 29. — ringuit boereeng = "vogel-rijksdaalder", di de Mexikaansche dollar, die tot ± 1900 in deze streken nog gangbare munt was.

²⁾ Zie onder k. en l van het hoofdstuk "Rechtswezen" van "de Koeboes".

vechter, en zijn eigenlijke naam "Maloe" (= verlegen, beschaamd,) duidt er op, dat hij in zijn jonge jaren zelfs door zijn rasgenooten werd aangezien voor iemand met een klein hart. — Zoo oppervlakkig beschouwd dus een contradictio in adjecto?

"Maloe" is onder de Koeboes een veel voorkomende naam. Om nu dezen geestenbezweerder in de bevolkings- en belastingregisters te identificeeren, werd hij daarin opgenomen als "Maloe oeloebalang", d.w.z aan zijn naam ...Maloe" werd toegevoegd de functie van zijn vrouw, n1 "oeloebalang", di. zijn hoofdassistente bij het "bermalim" 1). Vreemdelingen en oningewijden hechtten aan die toevoeging van "oeloebalang" de gewone Maleische beteekenis van voorvechter of krigsoverste, spraken hem, volgens algemeen Oostersch gebruik al spoedig uitsluitend met dien titel aan, en noemden hem "oeloebalang" of "beloebalang Maloe". -- En icmand, die nu eenmaal zoo'n "dapperen" titel voerde, kon slecht anders dan een "batin" of volkshoofd (geweest) zijn. Vandaar zijn wijdschen naam "oeloebalang batin Maloe", terwijl hij nooit een vechtersbaas geweest is of als vechtlustig bekend gestaan heeft, en hij evenmin ooit bestuurder of volk-hoofd is geweest?) Hij was en is nooit iets anders geweest dan een "malim", d.i een vreedzaam Koeboesjamaan, genaamd "Maloe", die zijn religieuse heelkrachtige wetenschap aanwendde in het belang zijner zieke en hulpbehoevende stamgenooten, hierin getrouw bijgestean door zijn vrouw als "ocloebalang", en daarom officieel to book staande als "Maloe oeloebalang"

Als ik hem in mijn tijd eens schertsenderwijs aansprak met de hem door Dr Hagen toebedeelde titels van "oeloebalang" of "batin" of "oeloebalang batin", toonde hij door een verlegen grijns op zijn gezicht zich er volkomen bewust van te zijn hoe weinig recht hij daarop kon doen gelden — Maar tegenover vreemden, die deze utulatuur bezigden in navolging van wat anderen deden? — Van hen wist Maloe, dat ze uit onbekendheid met Koeboetoestanden niet naar het hoe en waarom ervan zouden vragen, alsook dat zulke titels hem in hun oogen een zekere "standing" verleenden. De oude, waardige, schrandere en imponcerende "malim" Maloe heeft het hem hierdoor toebedeelde cachet steeds ten volle weten te bewaren, ook tegenover Prof. Schebesta, mettegenstaande ik er hem persoonlijk op heb ge-

¹⁾ Vergelijk bladz, 579

²⁾ Zelis in het ladangcomplex aan de boven-Bahar, waar Prof. Schebesta hem opzocht, werd schrijver een onlerdak verschaft bij . den "depati" (= dorpshooid?).

wezen, dat ik in "De Koebbes" zijn raadsman reeds noemde als een der "malim-pengasoe"!

Gedurende zijn verblijf te Pinang Tinggi aan de boven-Bahar maakte schrijver daar o*r* ook kennis met een vermaleischte Koeboe "aus dem Palemban; gebiet vom Flusz Pankal-ampan"), "Zijn vader was nog Koeboe, vertelde hij, maar hijzelf en al zijn buren waren thans Maleiers, die in kamp ngs leefden "und den Bendang (Wasserreis) anbauten").

Afgezien van het feit, dat ik niet wist, dat religie-verandering tevens verandering van "nationaliteit" ten gevolge heeft, beteekent "bendang anbauen" niet anders dan het ontginnen van een akker, d.i. een stuk bouwland, onverschillig of die een nat of droog veld is. Het uitoefenen van den natten rystbouw in den gewonen zin des woords (d.w.z. rijstbouw op geirrigeerde velden, die onafhankelijk zijn van regens of van den waterstand in de rivieren) komt in heel de laaglunden van de gewesten Palembang en Djambi niet voor. Wat daar natte rijstbouw heet, is het teelen van rijst op bij lagen waterstand (droogloopende rivieroevers of uiterwaarden, welke bij hoog water onder loopen, lus waarbij men wel degelijk afhankelijk is van regen en (of) van den waterstand in de rivier.

Deze vermaleischte Koeboe vertelde, dat in zijn landstreek een blaaspijp gebruikt word van Grawan-hout (ten rechte: ngrawan- of měrawan-hout). De hiervoor te bezigen pijltjes zoaden met ipoh-gift bestreken zijn. En dan volgt het in de Palembangsche benedenlanden algemeen de ronde doende verhaal, dat de ipoh-boom met tegen den wind in te benaderen is, dech slechts met den wind mee, wil men hiervan geen schadchijke gevolgen ondervinden. Een twintig jaar tevoren vertelde men, dat deze hoomsoort alben nog zeer sporadisch zon voorkomen in de bosschen langs de Masoedji-rivier (grens Lampoengsche Districten). Elders zont zij volkomen zijn uitgeroeid. Ikzelf heb nooit een ipoh-boom gezien.

Betreffende den dien nyt-tijd en den vroeger bestaan hebbenden ruilhandel heeft Maloc den schrijver zulke ingerijnde "Erganzungen zu den bereits gesammelten Kennanissen" bijgebracht, dat ik deze periodes zal besoreken in het volgend hoofdstuk, omdat het mij anders

¹⁾ Deze "rivier" ken ik met -- "Pangkol" of "pangkalan" beteekent aanlegof aischeepplaats

²⁾ Vide noot 3 op bladz, 554

niet wel doenlijk lijkt de ook hieromtrent door dezen onderzoeker geboekstaafde onjuistheden op leesbare wijze aan te toonen.

5. Van de beven-Bahar naar Moeara Boelian (aan de Djambi-rivier).

Pinang Tinggi verliet schrijver met cen rijken buit van museum-voorwerpen en vergezeld van een kleine Koeboekaravaan, in de richting Moeara Boelian, om van hier per hekwielstoomer naar Djambi af te zakken. Het was een zeer warme dag. Aan de Boelianrivier bereikte hij de eerste Chineezen-nederzetting, en dronk hij daar in een winkeltje een verfrisschend koel glas bier. Hier wachtte hij een vrachtauto af, die hem en zijn bagage naar Moeara Boelian zou vervoeren. — Aldus geschiedde, en werd deze "oerwoud-reis" beeindigd.

HOOFDSTUK II.

Een en ander over de geschiedenis der door Schebesta bezochte Koeboestreek.

In het tweede hoofdstuk van "de Koeboes" vermeldde ik reeds uitvoerig, hoe de Koeboe zijn geschiedenis vertelt, en dat hij die, evenals wij, verdeelt in:

- 1. de oude geschiedenis, d.i. den tijd van de *orang bari* tot aan de komst van *Ratoc Sčnochoen* in deze streken;
- 2. de middelgeschiedenis, d.i. den tijd van af Rutoe Senochoen totdat men met het Gouvernement in aanraking kwam, waarmede
- 3. de nieuwe geschiedenis wordt ingeleid, waarvan men als het "nieuwste" tijdperk zou kunnen aanduiden: den tijd van de exploratie- en exploitatie-werkzaamheden der petroleummaatschappijen in dit Koeboegebied.

Op den ouden, eerwaardigen tijd der orang bari hebben betrekking de verhalen over afstamming en verspreiding der Koeboes van uit Ooeloe Kěpajang, alsmede die over het echtpaar, dat beschouwd wordt als de grondleggers der hoogere Koeboewetenschap, en over hun groote dicipelen.

De Palembangsche vorstin Ratoe Senochoen, die ongeveer drie eeuwen geleden geleefd heeft 1), luidde bij de Koeboes een nieuw

¹⁾ Zij was echtgenoote van den regeerenden vorst Pangéran Sindang Kinajang (1616—1628).

tijdperk in. Toen zij deze Koeboestreken bezocht, beduidde ze den Koeboes, dat zij haar onderdanen waren, en deelde zij als teekenen harer opperheerschappij over de verschillende Koeboestammen vorstelijke bevelschriften of piagām's uit, n.l.:

één aan de Lalan-Kochoes, bestaande uit een roodkoperen plaat, waarop Javaansche letters zijn gegrift;

één aan de Bajat-Kochocs, zijnde een koperen kom, waarbij een geschrift behoord zou hebben, dat echter is zoekgeraakt:

één aan de Bahar-Koehoes, bestaande uit een karboawenhoorn met een stuk papier erin, beschreven met Javaansche karakters.

Hieruit kan worden afgeleid, dat Ratoe Senoehoen deze streken bezocht moet hebben, nadat de Koeboes te Moeara Bahar ("Moeara Lebaran") uit elkaar waren gegaan, daar zij toen, zooals hun geschiedenis vermeldt, nog slechts verspreid waren en rondzwierven langs de Lalan-, Bajat- en Bahar-rivieren. — Alle deze piagem's zouden als waardevolle erfstukken in het bezit van dezelfde geslachten bewaard gebleven zijn. Zij, die thans deze piagem's bewaren, worden dus beschouwd als te zijn de erfgenamen (afstammelingen) van de toenmaals meest invloedrijke stamhoofden.

Dat bij deze piagem's schrifturen waren gevoegd in Javaansch letterschrift, behoeft geen verwondering te baren. — In 1377 reeds was Palembang een vasalstaat van het machtige Javaansche rijk Madjapahit. Niettegenstaande Madjapahit omstreeks 1478 was bezweken voor den Islam, bleef er toch steeds op alierlei wijzen veel contact bestaan tusschen Java en Palembang, en bleef het Javaansch de taal van het Palembangsche hof, met als gevolg dat in den loop der tijden vele Javaansche woorden in bet Palembang-Maleisch werden opgenomen

Thans echter vertoonen de Kandang-Koeboes een afzonderlijke piagem, bestaande uit een geelkoperen kom met een gat in de wand. De Kandangers vertellen, dat eertijds de Bahar- en Kandang-Koeboes tezamen als "Bahar-Koeboes" één piagem van Ratoe Senoehoen zouden hebben ontvangen, n.l. de karbouwenhoorn plus deze geelkoperen kom. In een later tijdvak, toen de Bahar- en de Kandang-Koeboes zich meer als afzonderlijke stammen begonnen te voelen, zou deze piagem verdeeld zijn, en zou de geelkoperen kom als afzonderlijke piagem aan de Kandangers zijn gekomen").

¹⁾ Deze Kandang-Koeboes waren (zijn) "Oeloe Kepajang-Koeboes" en met de sedert kort naar de boven-Kandang verbuisde "Boelian-Koeboes", die Prof Schebesta daar aantrof.

In 1816 werd de eerste Resident te Palembang geplaatst. Na allerlei expedities, dikwijls met voor ons ongunstigen afloop, gaf op 9 Augustus 1825 de Palembangsche sultan zich aan ons over, en eerst gedurende de periode 1848 tot 1868 werden de binnenlanden van dit gewest stuk voor stuk onder ons gezag gebracht. Uit dit tijdperk nu dateert de aanstelling van dičnang-kochoc, die fungeerden als tusschenpersonen tusschen het Europeesch bestuur en de toenmaals nog vrijwel volkomen onbekende Koeboebevolking, die stamsgewijze rondzwierf in de uitgestrekte oerbosschen van bepaalde riviergebieden

Deze djenang's waren steeds voorzien van een aanstellings- of erkenningsbewijs, afgegeven door het betrokken plaatselijk Europeesch bestuurshoofd, werden beschouwd als een soort van wijkhoofden. ondergeschikt aan het marga-hoofd, en waren als regel Mohammedaansche Maleiers, die in de betrokken Koeboestreek hun handelsrelaties hadden, d.w.z. daar hun boschproducten opkochten, en langdurig in zoo'n streek verbleven. Ze bekleedden dus een zeer ondergeschikte functie, in tegenstelling met den "djenang" tijdens het sultansbestuur zoowel in Palembang als in Djambi, die als vervanger of gemachtigde van den vorst hoofd was over meerdere marga's, tevens belastinginner, dus een hooge sultansambtenaar. De "djenang-koeboe" waren meestal gehuwd met een Koeboevrouw uit hun streek, en ook was het geen uitzondering dat zoo'n djenang een Maleier tot vader en een Koeboevrouw tot moeder had (gehad). In dien eersten tijd van ons binnendringen in de Palembangsche binnenlanden vormden zij vrijwel het eerige contact tusschen de schuwe Koeboes en de door hen geschuwde en gevreesde buitenwereld. Het eerst werden in de benedenlandsche Koeboestreken "dienang-koeboe" aangesteld te Mangsang, Pangkalan Toengkal en Loeboeq Bintialo. Dit moet ongeveer 1860 gebeurd zijn.

Door de aanstelling van bestuurswege van "djenang-koeboe" veranderde in het algemeen genomen de toestand voor de Koeboes geleidelijk ten goede. "Ratoe Senoehoen" deelde zout, rijst en katoentjes uit, doch verlangde daarvoor boschproducten terug. Door de haar toegeschreven tochten, welke in die tijden wel weinig anders geweest zullen zijn dan wat wij thans machtsvertoon annex strooptocht zouden noemen, werd den lateren Palembangschen handelaren den weg gewezen waar en lioe zij boschproducten konden opkoopen.

Deze opkoop geschiedde door een stillen ruilhandel, waarbij de partijen elkaar niet ontmoetten. De Maleiers voeren daarvoor al roeiende en zeilende met hun groote prauwen, beladen met zout, rijst,

katoentjes en kapmessen, bijlen, speerpunten, enz., als ruilmiddelen voor de op te koopen boschproducten, van uit Palembang en omliggende dorpen naar de door Koeboes bewoonde streken. Met zoo'n reis waren als regel eenige maanden gemoeid. Waar de Palembanger vermoeden kon, dat zich Koeboes zouden ophouden, legde hij zijn prauw aan den rivieroever vast, en ging hij al roepende en op een bepaalde wijze tegen boomstammen of wortelvleugels kloppende (pockoel banir) het bosch in, om hierdoor den onzichtbaren boschbewoners kenbaar te maken, dat er een handelaar was, die hun producten wenschte op te koopen. Den volgenden morgen ging de Maleier dan opnieuw al roepende en kloppende naar dezelfde plek in het bosch, om te zien of Koeboes daar mogelijk reeds boschproducten hadden neergelegd met een stukje goed, wat rijstkorrels of zout daarnaast gedeponeerd, dan wel een (uit hout of bamboe gesneden) imitatie-kapmes, -speerpunt, enz., als aanduiding wat in plaats van de boschproducten werd terugverlangd. Was dit gebeurd, dan keerde de Maleier naar zijn prauw terug, en legde naast de producten der Koeboes de door hen gewenschte goederen in hoeveelheden, welke hij daarvoor in de plaats voldoende aehtte, en verwijderde zich daarna opnieuw, steeds door roepen en (of) kloppen hiervan kennisgevende aan zijn onzichtbare tegenpartij. - Ging de Koeboe accoord met de hem aangeboden waren, dan haalde hij die weg, en kon daarna de Maleier de aanwezige boschproducten inladen, zoo niet, dan haalde de Koeboe zijn eigen producten weer weg, en liet hij de daarnaast gelegde artikelen van den Maleier onaangeroerd liggen. Wenschte een Koeboe een grootere hoeveelheid te bedingen van de door den handelaar naast zijn producten aangeboden en neergelegde waren, dan liet hij na bezichtiging eenmaal alles onaangeroerd liggen,

Zóó had de z.g. stille ruilhandel plaats tussehen Koeboes en de in hun territoir rondreizende Maleische handelaren. Zeker zullen daarbij de Koeboes als regel deerlijk in de luren gelegd zijn, maar zij weten hieromtrent ook te vertellen, dat toen menige diefachtige handelaar zijn vergrijp met den dood bekocht zou hebben, getroffen door een speer, geworpen door een verscholen Koeboe.

Hoe weinig Prof. Schebesta begrepen heeft van de vroeger in deze streken bestaan hebbende toestanden, blijkt wel uit wat hij op bladz. 241 van zijn "Orang Utan" over dezen stillen ruilhandel vermeldt, n.l.: "Aus Angst um ihr Leben legten sie in der Nähe des Malayen-kampongs Waldproducte nieder, verschwanden im Walde.

um bald wiederzukommen und nachzusehen welche Tauschartikelen dafur niedergelegt wurden".

Ik vraag mij af, waar schrijver in de door hem bezochte streek ook maar één enkel Maleisch dorp ontmoet of gepasseerd kan hebben, except de eerst uit lateren tijd dateerende doesoen Karang Agoeng, waar hij dicht bij de monding van de Lalanrivier langs gestoomd is, en waarvan de Mohammedaansche bevolking afkomstig is uit de marga "Moeara Telang" (Iliran en Banjoeasin). Verder treft men in die streken nergens ééne Maleische nederzetting aan, waarom het dan ook uitgesloten is, dat de Koeboes uit angst voor hun leven vroeger ooit hun waren zouden hebben neergelegd in de buurt van die daar nooit bestaan hebbende Maleische kampongs! Wel zijn daar dorpen van gevestigde Koeboes, waarvan de bevolking sedert geheel of gedeeltelijk tot den Islam is overgegaan, dus volgens Prof. Schebesta "Maleier" is geworden Wordt het hierdoor wellicht verklaarbaar, dat schrijver geen Koeboe van een Maleier kon onderscheiden, omdat hij Mohammedaansche Koeboes voor Maleiers heeft aangezien.

Deze stille ruilhandel droeg er al heel weinig toe bij den schuwen Koeboe vertrouwen te doen stellen in den inhaligen niet-Koeboe, van wien hij toch zijn zout moest hebben, waaraan hij gewend was geraakt 1). Om hun vertrouwen te winnen, begon men van bestuurszijde met de aanstelling van djenang's, die dus als opkoopers van boschproducten tevens belanghebbenden waren van hun opkoopgebied en daarenboven veelal verwant waren aan de daar levende boschbevolking. Dat hun eigenbelang als handelaar hun dikwijls groote parten gespeeld zal hebben, ligt zóó voor de hand, dat ik dit gaarne wil aannemen, doch het zal wel tot de groote uitzonderingen behoord hebben, dat zij daarbij het in hen gestelde vertrouwen hunner Koeboes zoodanig in de waagschaal zouden leggen, dat zij de kans liepen die geheel te verbeuren, want de al te inhalige djenang zou hierdoor zijn kippen, die hem de gouden eieren bezorgden, van zich vervreemden, met als gevolg, dat ze van hem zouden wegloopen en zich tot een anderen djenang wenden. Een djenang, bij wien de Koeboes veel en bij voorkeur hun boschproducten kwamen afleveren, had als regel

¹⁾ In den "goeden ouden tijd" zouden de Koeloes het zelfs geheel buiten het gebruik van zout gesteld hebben. Meermalen werden mij nog verhalen opgedischt over personen, die eerst op lateren leeftijd begonnen waren zout te gebruiken, hierbij geen maat wisten te houden, en als gevolg daarvan bezweken zouden zijn.

hun vertrouwen, wist hen te leiden, en... voer daar zelf wel bij. Door de djenang's als middelaars werden in de verschillende rivierterritoirs rondzwervende Koeboes geleidelijk gewend en gebonden aan bepaalde plaatsen, waar ze zich veilig voelden om hun producten van de hand te doen en tegen andere in te ruilen, en zoo outstonden langzamerhand vaste markt- of afscheepplaatsen van door Koeboes verzamelde boschproducten. De djenang's waren dus tevens de personen, die de Koeboes met de buitenwereld in aanraking brachten. waardoor een einde kwam aan hun geheimzinnigen ruilhandel. Werd den Koeboes door handelaren het vel te veel over de ooren gehaald. dan vonden zij in hun djenang steeds iemand, die voor hen op den bres trad, zij het ook, dat hij zijn eigen voordeel daarbij niet uit het oog zal hebben verloren. Maar hoe dan ook, de "djenang-koeboe" buitten dit boschvolkje lang niet zoo grondig uit als dit vóór hun tijd was geschied door de Palembangsche handelaren, die deze Koeboestreken afstroopten uitsluitend met het doel om zoo gauw en voordeelig mogelijk boschproducten te verkrijgen, zonder zich verder ook maar iets aan de Koeboes gelegen te laten liggen, zooals dit gebeurd was in den sultanstijd, toen er nog geen "djenang-koeboe" waren. Want toen stonden de Koeboes slechts onder hun eigen hoofden en rechters, d.z de oudsten van eenige families of van een stam, die "dipati" heetten. Ook thans nog heeten familie- of ladanghoofden "dipati", d.z. veelal de patriarchen, voorgangers in het zoeken naar boschproducten, enz., maar deze waren zelve Koeboes, en dus niet opgewassen tegen den rondreizenden en gewieksten vreemden handelaar, die slechts kwam halen wat er bij mogelijkheid van den Koeboe te halen viel.

In hun tijd waren de djenangs ook belast met de inning der door de Koeloes aan het Gouvernement te betalen belasting, welke toen in natura werd opgebracht, en bestond uit hoeveelheden "lilin", "rotan sego" en "menjan poetih". Veel bleef hiervan aan 's djenangs slecht te controleeren strijkstok hangen!

Ofschoon in een overgangstijdperk zijn goede zijde gehad hebbend, was het instituut van "djenang-koeboe" toch verre van ideaal. Bij het voortschrijden van onze bestuurs-invloed en -bemoeienis in de binnenlanden moesten deze djenang's dan ook successievelijk het veld ruimen voor gewone Inlandsche hoofden, die in de eerste plaats werden aangesteld daar, waar zich reeds vaste Koeboenederzettingen gevormd hadden. — In "de Koeboes" vermeldde ik omtrent de door Prof. Schebesta bezochte streek, dat de djenang's daar reeds sedert

eenige tientallen van jaren door gewone Inlandsche hoofden waren vervangen, d.i. dus vóór 1890.

Laten we nu, vóórdat ik dit geschiedenisverhaal vervolg, eerst eens zien, wat Prof. Schebesta, in afwijking van mijn voorstelling van den gang van zaken, nog over deze periode heeft geboekstaafd.

"Die Kubn sind zu einem Zeitpunkt in den Gesichtskreis europäischer Wissenschaft gekommen, da sie die denkbar schwersten Verfolgungen seitens der Malaien zu erdulden hatten". — Dan zijn die Europeesche wetenschappelijke onderzoekers daarvoor wel wat laat komen opdagen! — "De Mohammedaansche Maleiers vervolgden de boschheidenen op de meest onmenschelijke wijze. Ze waren voor hen niets meer dan de gibbons, die evenals de Koeboes die wouden bewoonden. Als wild werd er jacht op hen gemaakt, en werden ze gevangen (genomen).... Dit alles gebeurde in den naam van Allah, van den Albarmhartige, en in opdracht van zijn profeet, volgens wien alles vernietigd moest worden, wat zich niet aan den Koran onderwierp....".

Buiten beschouwing latende of deze bewering al dan niet juist is, doet zoo'n voorstelling van den gang van zaken me denken aan de wijze waarop de goed Roomsch Katholieke Spanjaarden na hun komst in Amerika o.a. huishielden in Peru. Mexico en Florida, en zooals andere Christenvolken dit elders deden, alleen met dit verschil, dat die Christelijke belijders van den godsdienst der liefde nog wat radicaler te werk zijn gegaan dan deze Mohammedaansche Maleiers, die hun vernietigingsproces zouden (moeten) volvoeren in opdracht van hun Albarmhartigen God.

"Sedert 1823 zijn de Koeboes bekend. De eerste ontdekker ') kent reeds nomadiseerende en gevestigde Koeboes". — Dat zal wel zoo zijn, want de Koeboes zelve achtten zich ten tijde van Ratoe Sĕnoehoen reeds gedeeltelijk "gevestigd". — Van de Negrito's vertelt schrijver, dat ze reeds veel langer bekend waren, maar dat heden nog geen enkele groep daarvan zich gevestigd heeft. "Dit verschil in levenswijze en beschaving (van Koeboes en Negrito's) kan slechts daarin gezocht worden, dat de Koeboes van huis uit een heel anders aangelegd volk waren dan b.v. de nomadiseerende Negrito's". — Ziezoo, nu weten we het! en ik wil dit op gezag van Prof. Schebesta gaarne aannemen, mits hij dan ook had uiteengezet, waarin dat

¹⁾ Hier worden geen namen genoemd.

verseliil in geaardheid bestaat, maar hiervan wordt verder niets vermeld.

"Reeds vijftien jaren na het eerste bekend worden der Koeboes trof "een andere reiziger" 25 vaste Koeboenederzettingen aan, wat niet zeggen wil, dat in dit tijdsverloop hun beschaving zieh uitte in een vestigingsmanie, doch dat slechts openlijk nederzettingen geconstateerd zijn, die aan Europeanen tot nog toe onbekend waren". — Jammer is het, dat Prof. Schebesta niet vermeldt, wat deze eerste ongenoemde kennismakers met Koeboes nog meer van dit volkje wisten te vertellen dan deze schrale mededeelingen. In welke streck trof die "andere reiziger" die 25 (precies geteld?) nederzettingen aan?

"De midden-Sumatra-expeditie") deelt de Koeboes reeds in "tamme" en "wilde" Koeboes in". — Maar die "eerste ontdekker" in 1823 en die "andere reiziger" van vijftien jaren later hadden toch niet anders gedaan? — "En ongeveer tien jaren later (n.l. tien jaren na 1877/1878) zijn de nomadiseerende wilde Koeboes "volgens de berichten" uit Sumatra verdwenen, als van den aardbodem weggevaagd. Allen zijn zij tot vestiging overgegaan. Wie zal een 400danige ommekeer voor mogelijk houden."

Zeker niemand, want in mijn tijd (1906—1908) werden er in deze door Prof. Schebesta bezochte streken zelfs nog wilde Koeboes "gevangen". Maar hoe komt schrijver toch aan zulke berichten? Wie heeft hem die verstrekt? Waarom geen namen genoemd? Hij had toch deze "betrouwbare" zegslieden m.i. evengoed bij name kunnen noemen als zijn 70-jarige factotum "Ulubalang Batin Malu", die nu de reddende engel wordt, en die hem "het beste en eenig juiste antwoord" hierop geeft door te verklaren: "hij had nooit een "Kubu-liar" (wilde Koeboe) gezien, hij had er in zijn lange leven nooit één ontmoet".

Aan zijn eerste soortgelijke leugen is Maloe heusch niet bezweken, integendeel zulke met een zeker air van gewicht aan vreemdelingen gedane mededeelingen hebben hem nooit windeieren bezorgd, en.... Prof. Schbesta was toch ook een goede klant, nietwaar?, want in Maloe's hut aangekomen, vertelt hijzelf: "Hier erhandelte ich manche wertvolle Museumgegenstände. Dann aber setzte ich mich mit dem Alten und dem uns begleitenden Träger zusammen, liesz die Geschenke verteilen und stellte meine Fragen". — En in het bijzijn van anderen zal Maloe er wel voor gezorgd hebben, dat hij zijn volkje

¹⁾ Dat is in 1877/1878.

zoo veel mogelijk als ..orang baik") voorstelde, al kwam hij dan mogelijk op wat gespannen voet te staan met de feitelijke waarheid, maar dat zou die ondervrager, die het juist van zijn mededeelingen hebben moest, toch niet kunnen beoordeelen, en aan jongere aanwezigen paste het niet een zoo bejaarden ..Malin" te interrumpeeren, dusso erzählte Malu" onder meer het volgende:

"Steeds hadden de Koeboes kleinere ontginningen in het bosch aangelegd, die zij beplantten, heden en altijd, vertelde Maloc. — Iedere familie had die, waar ook, voor zich in de jungle op een haar geschikt lijkende plaats. Toen echter de Maleiers hun vervolgingen tegen de ongelukkige en goedmoedige Koeboes begonnen, "toen men ons als herten neerschoot", stelden zich de enkele families, die verstrooid in de oerbosschen leefden"), niet te weer, doch verlieten zij alles, en vluchtten zij de weinig toegankelijke bosschen in. Van tijd tot tijd loerden ze eens in (naar) hun aanplantingen, en waagden ze het hun schuilplaatsen te verlaten om voedingsmiddelen te halen, doch overigens dwaalden zij (toen) in de bosschen rond, en voedden ze zich met de wortelen en vruchten, die het bosch hun opleverde. Op die wijze werden ze orang-liar (wilde menschen). Aldus vertelde Maloe".

Dus toch wilde Koeboes? — Die "enkele families", die dus reeds vóór die vervolgingen verstrooid in de oerbosschen leefden, kunnen toch zeker niet anders dan de geheele bosch-Koeboebevolking geweest zijn? — Het werd den "braven" Maloe door zijn gast dan ook niet gemakkelijk gemaakt als 70-jarige rasechte Koeboe te moeten aannemelijk maken nooit een "wilde" Koeboe te hebben gezien. — Maar "liar" beteekent behalve "wild" ook "verwilderd". Zou hierin mogelijk de oplossing van Maloe's bewering gezocht moeten worden?

In zijn "Protomalayen" vermeldt Prof. Schebesta iets dergelijks, zij het in ietwat an lere bewoordingen, n.l.: "Zoowel de Koeboes als de Jakoedn kappen in het bosch plekken open, om die te beplanten met knollensoorten, bananen en suikerriet". Of zij van huis uit ook de droge rijstbouw hebben beoefend, valt z.i. niet met zekerheid uit te maken, "doch mochte ich es eher bejahen als verneinen". — Op grond waarvan wordt echter niet vermeld³). Ik voor mij weet wel

¹⁾ Zie hierover Hoofdstuk III van "de Koeboes" en onder "Mělangon" m "Vervolg-Koeboes".

²⁾ Dus toch, en toen al? En hoe leefden ze toen?

^{3) &}quot;den Bendang (Wasserreis) anbauen" door de vermaleischte Koeboe-

zeker, dat dit bij de Koeboes niet het geval geweest is. De buiten dit geciviliseerde centrum verblijvende Koeboes, toentertijd nog in een overgangsperiode verkeerende, dus nog wat rusteloos van aard zijnde, verbouwden een 25 jaren geleden nog geen rijst: dat duurde te lang, en was hun nog te bewerkelijk, maar wêl oebisoorten, pisang en suikerriet. De zwervende Ridanners dorsten toen nog slechts de "moekoet") te consumeeren, want "rijstkorrels van verre" wantrouwden ze nog "kalau mabok!"²). Het kan aan mij liggen, maar het is mij niet recht duidelijk, waarom zulke lieden van huis uit rijst verbouwd zouden hebben

Die kleine aanplantingen van Koeboes, zoo vervolgt Schebesta in zijn "Protomalayen", worden elk jaar opmeuw aangelegd. "Das bedingt einen beschränkten Nomadismus" — Mogelijk, maar dan lijdt tevens de geheele "ladangende" bevolking van Zuid-Sumatra nog aan ditzelfde euvel!

"Slechts de Ridan-Koeboes, zegt van Dongen, hadden geen aanplantingen. Dit is het eenige Lekende geval. Alle andere Koeboe-nederzettingen hadden, ook volgens van Dongen, aanplantingen, hoe klein dan ook" — Waar ik zoon uitspraak van mijzelf vinden moet, is me een raadsel. Nooit heb ik beweerd, dat de z.g. Ridanners "nederzettingen" hadden, en evenmin, dat "slechts zij" geen aanplantingen hadden. In dit verband wordt bij de Negrito's weder "ein wildes Nomadenleben" geconstateerd, wat bij de oorspronkelijke Koeboes onaannemelijk wordt geacht. — Waarom ?? Ik zal Prof. Schebesta hier zelf aan 't woord laten

"Ich selber suchte mich in dieser Hinsicht bei den Kubu gründlich zu informieren. Kein einziges noch so bejahrtes Individuum ist mir begegnet, das sich erinnert hatte, dasz zu seines Vaters oder Groszvaters Zeiten irgendwo Kubu gesessen hätten, die keinerlei Pflanzungen angelegt haben. Wohl kam es vor, wie man mir ausführlich darlegte, dasz die eine oder andere Gruppe der Verfolgung wegen seitens der Mohamedanischen Malayen die Pflanzungen aufgeben und flüchten muszte. So war sie vorübergehend zwar gezwungen, sich von Waldproducten allein zu nahren. So erzählte mir ein siebzigjähriger in Ulu Bahar"): Ehe der Weisze kam, verfolgten uns die Malayen

families (vide bladz. 545) wordt door schrijver dus aangemerkt als een meer ontwikkeld stadium van rijstbouw

^{1) &}quot;moekoet" zijn de rijstpuntjes, die bij het rijststampen van de korrels loslaten

²⁾ D.w.z. "als men er eens dronken, bedwelmd, vergiftigd van (door) werd"

³⁾ Deze is: "Ulubalang Batin Malu".

und schossen uns nieder wie das Wild. Wir hatten unsere Pflanzungen, aber niemand wohnte darin. Kleine Hütten hatten wir im Waldesdunkel errichtet, Familie für Familie. Von Zeit zu Zeit wagten wir uns aus den Wäldern heraus, um Vorräte aus der Pfanzungen zu holen. Jetzt, da Ruhe herrscht, haben wir unsere Hütten wieder in den Pflanzungen stehen, wie zu Zeiten unsere Vorväter auch. Das erklärt zur Genüge das Gerücht des wilden Nomadisierens der Kubu. Es war nur Scheinnomadismus und er war nur vorübergehend".

Deze periode, toen de Koeboes "mir nichts dir nichts" door de Maleiers als wild werden neergeschoten, kan, volgens Prof. Schebesta zelf, vijf of meer eeuwen lang geduurd hebben! Evenals vóór dit tijdperk zouden de Koeboes ook gedurende al deze eeuwen van vervolging hun aanplantingen gehad hebben, echter met dit verschil dat zij gedurende deze vervolgingsperiode daarin niet woonden. Zoo weinig kan Prof. Schebesta het Zuid-Sumatraansche boschleven aanvoelen, dat hem blijkbaar niet eens het onwaarschijnlijke of onaannemelijke van zoo'n voorstelling van den gang van zaken is opgevallen, want van zulke onbewaakte aanplantingen moet dan toch wel bitter weinig zijn terechtgekomen, gegeven het enorm groot aantal vogels en wilde varkens, apen, herten, olifanten, enz., dat daar toen in die uitgestrekte bosschen leefde. Het moet wel een byzonder arbeidzaam soort van Koeboes geweest zijn, dat onder zulke omstandigheden toch nog steeds door, gedurende vijf eeuwen of langer, dus van geslacht op geslacht, hardnekkig onbewaakte aanplantingen bleef aanleggen, waarvan geen enkel bevredigend resultaat kon verwacht worden! Heusch, zóó heb ik ze nooit gekend, zelfs niet in de door Prof. Schebesta bezochte pertoleumstreek Mijns inziens behoeft men niet eens een Koeboe te zijn, om onder zulke omstandigheden in die wilden vischrijke bosschen met hun overvloed aan allerlei eetbare vruchten- en knollensoorten aan het nomadiseeren te trekken, zij het dan ook ..nur vorübergehend" voor gedurende vijf eeuwen of langer!

Na deze mcdedeeling van den 70-jarige in Oeloe-Bahar zegt Prof. Schebesta: "Wenn die Aussage der Alten Kubu stimmt, so wohnten ihre Altvordern in ihren Pfanzungen", om vervolgens een beschrijving te geven van de wijze waarop deze Koeboes in hun ladang's (droge velden) en in hun dorpen wonen, eene beschrijving, die niets specifiek Koeboesch heeft, doch evengoed van toepassing is op de geheele ladangende bevolking van Sumatra niet alleen, doch van geheel Nederlandsch Indië, want op deze opengekapte stukken boschgrond gedurende den ladangbouwtijd kent men nergens "Haüsercomplexe"

of "Dorfanlage", en woont dan een ieder, zoowel Koeboe als niet-Koeboe "einsam in seinem Reiche", om zijn aanplantingen te bewaken tegen vogels en allerlei wilde dieren. Van iederen (rijst)verbouwenden Sumatraan kan dan verklaard worden: "Ins Dorf kam er, wenn Besuch drohte oder wenn Feste gefeiert werden".

Jammer dat Prof. Schebesta niet in de gelegenheid was zoo'n Zuid-Sumatraansch dorp, al dan niet door Koeboes bewoond, eens te bezoeken na den oogst, die dan in het dorp wordt (is) opgeslagen. Dan zou hij bij deze Koeboes zeer waarschijnlijk zelfs een bepaalden afkeer van het eenzame ladangleven hebben geconstateerd, want dan is het feest in de z i. zoo gesmade doesoens, die "schone Dörfer, schmucke Hutten in Reih und Glied", welke "die Kubu erbauten auf Drängen der Beambten" — "Wie diese Lebensart (in Dorfschaften) den Kubu zuwider ist", heeft schrijver uit meer dan één mond vernomen. — Hiermede valt anders slecht te rijmen, dat de Koeboes bij voorkeur op zulke hun onaangenaam aandoende plaatsen samenkomen om juist daar hun feesten te vieren en hun relegieuse ceremoniën te verrichten, even vreemd als het klinkt, dat o.a. "der Bambusfuszball" een zeer geliefd spel is van menschentypen, van wie "jeder einsam für sich in seinem Reiche (wohnt)".

"Wenn die Aussage der alten Kubu stimmt, so....". En afgaande op zulke Koeboemede leelingen gordt Prof. Schebesta zich aan, de zienswijze van andere en zeker niet minder serieuse onderzoekers omtrent principieele kwesties bij dit volkje te weerleggen!

In zijn "Orang Utan" vertelt schrijver nog over deze periode: "De vervolgingen (waaraan de Koeboes blootstonden) dateeren uit den tijd, toen de Maleiers Mohammedaan werden, en duurden voort, tot zoolang niemand hen noodzaakte die te staken. De arme Koeboes waren (toen) tot voortdurend rondzwerven in de bosschen veroordeeld, steeds in angst voor hun leven en voor hun families", d.w.z. gedurende vijf of meer eeuwen achtereen. Toch beweert schrijver ook hier, dat er van het bestaan hebben van nomadiseerende wilde Koeboes geen sprake kan zijn!

...(Toen) ontstond de geheime ruilhandel met enkele Maleiers, aan wie men meer zijn vertrouwen schonk, de z.g. "Djinangs" Later trad slechts de Depati in handelsbetrekkingen tot den djěnang, de rest van de Koeboes bleef dan in het bosch verborgen". — Dus een geheime ruilhandel, waarbij de partijen elkaar niet zagen, met . . . hun eigen vertrouwensmannen, die ze wel zouden ontmoeten als er geen ruil-

handel gedreven werd, want het is me onbegrijpelijk hoe zulke analfabeten anders aan iemand hun vertrouwen zouden kunnen schenken! En later (wanneer?) werd deze toestand nog vreemder, want toen zou slechts de "Depati" (= oudste, voorganger of familiehoofd) met den vertrouwensman in contact getreden zijn, en bleef de rest der handeldrijvende Koeboes in het bosch verborgen!

..(De Koeboes), die zoo'n leven moede waren, namen den Islam aan en vestigden zich in kampongs, de meesten echter bleven zich in de bosschen schuilhouden, verwilderden en verdierlijkten, zooals onderzoekers hen in vroegere decennia afschilderden".

Dus hebben dan toch verwilderde en "verdierlijkte" Koeboes bestaan?! En Prof Schebesta duidt het in zijn "Protomalayen" Dr. Hagen zoo euvel, dat hij dit dorst beweren, zooals we later zullen zien! Schebesta's logica is dikwijls heel moeilijk te volgen.

Onverklaarbaar is het mij, dat en hoe Koeboes er in dien tijd toe kwamen zich te bekeeren tot den godsdienst van hun verdelgers, met wie zij eeuwen achtereen angstvallig alle aanraking vermeden, omdat die hen toch maar als wild neerschoten! De zaak is juist, dat de Koeboes heidenen bleven, toen ze den niet-Koeboe uit wantrouwen stelselmatig ontweken, en eerst later, nadat ze zich door en gedurende de djenangperiode gevestigd hadden en ze in rustig contact gekomen waren met de buitenwereld, velen hunner tot den Islam overgingen, zooals o.m. in Bakoeng is gebeurd.

...Van af het oogenblik, dat de Hollanders een einde hadden gemaakt aan de vervolgingen, trad in dezen toestand een volledige verandering in. De Koeboes kwamen uit de bosschen te voorschijn, legden hun aanplantingen (weer) aan, en bouwden daarin hun kleine hutten en leefden, zooals hun voorvaders ook geleefd hadden. Zoo verdwenen op heel verklaarbare wijze binnen korten tijd de wilde Koeboes. Dit proces, zooals Maloe dit weergeeft is volkomen begrijpelijk"... voor Prof. Schebesta! De Koeboes waren toen toch ook "slechts" gedurende een bepaalde voorbijgaande periode van vijf of meer eeuwen verhinderd geweest hun oude levenswijze te leiden en gedwongen tot een wild nomadiseeren Toen daarna de toestanden veranderden, keerden zij terug tot hun "vroegere" levenswijze, die zeker niemand hunner meer gekend zal hebben, en waarvan zelfs hun overleveringen met geen woord gewagen, en... gingen ze bij honderden tot den Islam over! Toch wel volkomen begrijpelijk, zooals Maloe het verloop van dit proces vertelde!

Bij de beschrijving der geschiedenis dezer door Prof. Schebesta bezochte Koeboestreek, was ik gekomen tot omstreeks 1890, toen hier de "djenang-koeboe" geleidelijk reeds waren vervangen door gewone Inlandsche hoofden.¹)

De residentie Palembang omvatte tot 1904/1906 behalve het tegenwoordige gewest Palembang nog enkele landstreken, welke sedert bij Benkoelen zijn gevoegd, alsmede het tegenwoordige gewest Djambi, dat tot 1901 nog een "duister" sultanaat was.

In 1897 werd de ...Sumpal" opgericht, met een raffinaderij te Bajoeng Lentjir²) Deze maatschappij had in de Palembangsche Koeloestreken (grenzende aan het Djambische sultanaat) te voren reeds opsporingsrechten verworven, en daar veelbelovende olielagen aangetroffen, waartoe o a ook menige Koeboe aanwijzingen had verstrekt. Zoo ontstond het eerste contact tusschen den nijveren vreemden indringer en den inheemschen schuwen boschmensch, die hierdoor geleidelijk in steeds ruimere mate rijst, zout, katoentjes en allerlei andere eerste levensbehoeften van de meer beschaafden leerden kennen, op het bezit waarvan hij langzamerhand prijs ging stellen, er behoefte aan ging voelen, enz., juist zooals hij waarnam, dat dit het geval was bij die Europeanen, Javanen en Chineezen, die zich op de verschillende boorterreinen hadden gevestigd, en waarmede hij geleidelijk meer in aamaking kwam. Dat er iets van hemzelf diende uit te gaan om zich de begeerde levensmiddelen en goederen te verschaffen, begreep de Koeboe natuurlijk al heel gauw, en zoo gebeurde het, dat hij zieh aanbood als gids, openkapper van boschpaden, hulp bij de jacht, leverancier van boschvruchten of in het woud levende wilde dieren, enz., voor welke diensten hij dan als tegenprestatie de door hem verlangde waren kon bedingen. En zoo leerde hij ook al spoedig de waarde van ons geld kennen. Een en ander bracht er eerst enkele doch successievelijk steeds meerdere nog zwervende Koeboes toe 3) zich te blijven ophouden in de buurt van die voordeelen aanbrengende vreemdelingen, totdat zij er ten slotte toe kwamen zich vaste woonplaatsen te kiezen, aanplantingen aan te leggen op en om die concessieterreinen, waarbij van bestuurszijde leidend en regelend werd ingegrepen

Dit vestigingsproces in deze Palembangsche Koeboestreken liep vrijwel ten einde door en gedurende de eerste Djambi-expeditie

¹⁾ Zie bladz, 552

²⁾ Zie bladz, 525.

³⁾ Er waren toen in die streek reeds vele vaste Koeboe-nederzettingen.

(1901—1905). Onbekende boschzwervers konden gedurende dit expeditie-tijdvak niet meer geduld worden, aangezien zij voor de kwaadwillige Djambiers een welkome steun waren. Wie zich niet goedschiks wenschte te vestigen, werd hiertoe gedwongen, en werd door patrouilles uit de bosschen gehaald en naar een vaste Koeboenederzetting gebracht. Zoo ontstond in deze periode de dubbeldoesoen aan de monding van de Baharrivier, waar in *Tölok* werden bijeengebracht de Bahar- en Kandang-Koeboes, en in het thans naar de boven-Kandang verplaatste dorp *Tandjong* een gedeelte der Djambische Boelian-Koeboes¹), omdat zij heel andere Koeboes beweerden te zijn, met eigen afwijkende gebruiken en religieuse opvattingen, niet verwant aan de Oeloe Kěpajang-Koeboes²).

Door zijn factotum Maloe liet Prof. Schebesta zich vertellen, dat de Koeboes niet alleen om aan de vervolgingen der Maleiers te ontkomen zich redden door in het ondoordringbare bosch te vluchten, maar ..ook gedurende de beide laatste oorlogen tusschen Hollanders en Maleiers3) verlieten de Koeboes hun kleine nederzettingen, en verborgen ze zich in de duistere bosschen", beangstigd door dat vele geknal van geweren. Ook uit dit verhaal bemerkt men, dat Maloe er nog steeds slag van had "zijn gasten datgene te eten te geven, wat hun het best smaakte", want hij is dezelfde persoon, die indertijd Dr. Hagen van dienst was, toen deze geleerde hem uitleg vroeg over de beteekenis van religieuse gezangen. Dr. Hagen noteerde toentertijd even voldaan de van Maloe ontvangen inlichtingen als een twintig jaren later Prof. Schebesta dit deed, want zooals ik al meer opmerkte, Maloe was er reeds lang aan gewend door weetgierige vreemdelingen geinterviewd te worden en hun z.i. onbeholpen vragen met den meesten ernst zoodanig te beantwoorden, dat zij met hun gemaakte aanteekeningen tevreden weer vertrokken. Dit is een typisch staaltje van Oostersche wellevendheidsbegrippen, gepaard aan de eigenaardige wijze, waarop de wijsheid in pacht hebbende oude Koeboes lastige veelvragers te woord weten te staan, eene eigenaardigheid waarop ik in mijn "Vervolg-Koeboes" uitvoerig wees. De "Koeboegeleerde" weet in doorsnee zijn vreemden ondervrager handig te peilen en teere Koeboekwesties te omzeilen. Hij is als alle minder ontwikkelden een

¹⁾ De overige z g Boelian-Koeboes werden toen vereenigd te Moeara Boelian en te Maroewo.

²⁾ Vergelijk bladz. 527.

³⁾ Hiermede worden bedoeld de Djambi-expeditie van 1901/1905 en de Djambi-opstand in 1916.

slecht uitlegger, en houdt niet van gepraat in de ruimte met een vreemdeling, die door zijn vragen blijk geeft nog zoo weinig af te weten van wat "des Koeboes" is. Zijn interviewers worden (werden) dus als regel niet juist ingelicht, maar wel nemen (namen) zij steeds bevredigd van hem afscheid, omdat zij te hooren kregen wat zijzelf gaarne door een Koeboe gezegd wilden hebben. Zoo teekende de inzender van een artikel over de Koeboes in het Weekblad voor Indië (1909 No. 47) onder meer onzin uit dezelfde bron op: "Gelukkig vinden zij (de Koeboes) te Baioeng Lentjir tot nog toe nog al werk als koeli bij de petroleumraffinaderij", welke n.b. reeds drie jaren te voren werd afgebroken, en waarbij nooit een enkele Koeboe werkzaam was geweest! Doch Prof. Schebesta kon een en ander toen nog niet weten, want tijdens zijn Koeboetocht kende hij over dit volkje slechts het werk van Dr. B. Hagen.

Laat ik nu eerst de geschiedenis dezer streek verder vertellen.

De verbetering der toestanden, welke daar door de petroleumindustrie zoo terdege was ingeleid en door de Djambi-expeditie van 1901-1905 krachtdadig was voortgezet en vrijwel beeindigd door er rust en veiligheid te brengen, werd door de hierop volgende van Heutsz-periode (1904—1909) bezegeld. De nieuw gecreëerde residentie Djambi werd toen open en veilig terrein, en hierdoor sleten geleidelijk af de van oudsher in deze grensstreken bestaan hebbende antipathieën en vooroordeelen tusschen Palembangers, Djambiers en Koeboes.

Is het bestuurstijdperk van dezen grooten Gouverneur-Generaal voor heel Indië een ongekende opleving geweest, in de eerste plaats was het dit voor de Buitengewesten.

L'óór van Heutsz waren de Europeesche bestuursambtenaren in het overgroote deel der eenzame en geisoleerde buitenposten weinig meer dan levende vlaggestokken der Nederlandsch Indische Regeering. Als hoofdmotief gold toen voor hen den vrede te bewaren tegen bijna elken prijs, en zich dus vooral te onthouden van inmengging in Inlandsche aangelegenheden, welke strubbelingen ten gevolge zouden kunnen hebben, m.a.w. geld zouden kunnen kosten. Van allerlei knevelarij en andere schromelijke misstanden en ongerechtigheden in die uitgestrekte, moeilijk bereisbare en vaak onveilige duistere Inlandsche binnenlanden hoorde de buitenwerld vrijwel niets. De kleine man was nog volkomen adat-product en uitbuitings-object in handen zijner potentaatjes, bij wie het hormat-gedoe nog hoogtij vierde Gemakshalve en bang zich aan koud water te branden bleef deze

toestand oogluikend voortbestaan: penny-wise and pound-foolish.

Tijdens van Heutsz werd in de korte spanne tijds van vijf jaren heel "duister-Indie" opengelegd. Overal verdwenen de witte vlekken op de kaart, want geen enkel eiland van eenig belang werd ongemoeid gelaten. De "companie" en haar ambtenaren drongen tot in de meest onbekende uithoeken door. Allerlei volken en streken werden uit hun isolement gerukt: overal werden wegen aangelegd. Voor handel, landbouw, industrie, scheepvaart, onderwijs, zending en missie, muntwezen en wat niet al werden gebieden en mogelijkheden geopend. welke tot voor kort hoogstens nog als fantastische verre toekomstbeelden beschouwd werden. Allen en alles moesten en gingen mee in dezen geweldigen stuw. Openlegging, weten, orde en veiligheid voor een ieder en overal waren nu de grondtonen geworden van het Indische regeeringsbeleid. In korten tijd verdwenen de eens zoo markante grenzen tusschen inheemsche afzondering en wat zich beschaving noemde, en kwam er licht in allerlei tot nog toe bestaan hebbende binnenlandsche geheimzinnigheden. Rassen en stammen, die elkaar te voren vrijwel slechts bij name gekend hadden, elkaar ontweken of vijandig tegenover buurlui stonden, werden nu op eens in onderling direct contact gebracht en leerden elkaar kennen en begrijpen, zij het ook in den beginne met nog de noodige vooringenomenheid of terughoudendheid. Maar dat zou spoedig genoeg slijten onder toezicht der toen overal regelend optredende, en allen en alles overkappende Nederlandsch Indische Regeering e.g. van het bestuur, bij wie een ieder zijn recht kon zoeken. Die zelf- en doelbewuste bestuurs-ontplooiing en -voering waren oorzaak, dat zelfs in tot nog toe vrijwel onbekende en geisoleerde gebieden de bevolking ons in korten tijd haar medewerking en vertrouwen schonk, omdat zij zich veilig en beschermd voelde.

In dien tijd was het, dat "de Koninklijke" c.q. "de Bataafsche" hoopte in aansluiting met haar terreinen in de Palembangsche Koeboestreken ook het petroleumgebied in het Djambische (in de richting Moeara Boelian) te kunnen exploiteeren. Door allerlei omstandigheden kon hiermede eerst in 1911 begonnen worden, toen de "N.ia.m.", d.i de Nederlandsch Indische Aardolie Maatschappij, werd opgericht, eene gemeenschappelijke exploitatie der Djambische olievelden door het Nederlandsch Indische Gouvernement en de Bataafsche Petroleum Maatschappij. Van toen af kwamen de weinige Koeboes in dit Djambische oliegebied, dat Prof. Schebesta eveneens "durchquerte", ook onder de beinvloeding dezer petroleumindustrie, wier goede naam

onder de inheemsche bevolking reeds jarenlang alom bekend was, en waardoor schrijver zijn reis ook door deze "oerwouden" kon maken met dragers, langs flink opengekapte boschpaden, waarlangs koelieverblijven, blokhuizen, enz., en in de buurt waarvan.... Koeboenederzettingen! — Gedurende zijn geheele reis zag hij dus niet anders dan Koeboes, die zich reeds geruimen tijd aan hun omgeving hadden aangepast, en die gewoonten en levenswijzen hadden overgenomen, welke voor hen in verband met hun ontwikkelingsstadium direct het meest gemakkelijk aanvaardbaar waren t.a.v. woningbouw, grondbewerking, kleeding, het winnen en verhandelen van boschproducten, enz.

Een steeds geringer in aantal wordende minderheid bleef zich in den loop dezer tijden stelselmatig onttrekken aan alle contact met c.q. beinvloeding van de vreemde indringers, die hun ongerept territoir steeds meer verkleinden, tot de laatste restanten dier conservatieven (o.a. de z.g. Ridan-Koeboes) te gronde gingen....

Waar nu Prof. Schebesta in zijn "Protomalayen" beweert: "Uebrigens kann ein wirklich wild nomadisierendes Volk ahnlich den Negrito, meiner Ueberzeugung nach, innerhalb weniger Jahrzehnte nicht ein seszhaftes Ackerbauvolk werden, wie es die Kubu tatsachlich sind. Solche Sprunge machen die Völker in ihre Entwicklung nicht", — zoude ik hieraan willen toevoegen: maar wèl¹), als ze hiertoe aangemoedigd en (of) genoopt worden door een doelbewuste Europeesche beinvloeding, zooals i.c. het geval geweest is.

Door de voorafgegane tijdperken der petroleum-industrie en der Djambi-expeditie was er dus geen sprake meer van een plotselinge "openlegging" dezer Koeboestreken tijdens de van Heutsz-periode, wat echter niet wegneemt, dat deze periode ook op deze gebieden haar stempel drukte, wat ik met het volgende voorval meen te kunnen typeeren.

Op 1 Mei 1926 kreeg ik als Resident van Djambi op eens bezoek van:

1. den oud-Pangéran van Mangsang, eertijds een trouw, flink en gul, maar niet altijd intègre Palembangsch margahoofd (n.l. van Koeboe-Lalan), die in een Djambiër slechts een tegenstander, in een

¹⁾ Van "sprongen maken" is hier geen sprake. — Het gaat i.c. tegen Dr. Hagen's inzichten 'die n.b. in dit verband juist spreekt van: "Entwicklung und zwar mit einer Stetigkeit, Regelmaszigkeit, Gleichartigkeit und — nicht zuletzt — Langsamkeit" (zie bladz. 610).

Chinees een afzetter en in een Koeboe een dociel offervaardig onderdaan kon zien:

- 2. Radèn Pamoeq, wiens faam als Djambisch bendehoofd nog steeds algemeen bekend is in het Rambat-Kidjangsche¹), en die er indertijd geen been in gezien zou hebben den Pangéran van Mangsang een kopje kleiner te maken. Na zijn opvatting werd hij geruimen tijd verbannen:
- 3. de *Malim Maloc*, representant van den schuwen Koeboe van weleer, dien de Palembanger, de Djambiër en de in de binnenlanden reizende Chineesche handelaar ieder op zijn wijze als uitbuitingsobject beschouwden, en voor wien het Europeesch bestuur weinig anders beteekende dan dwingelandij inzake belastingheffing, vestiging op vaste woonplaatsen, en het verrichten van verplichte diensten;
- 4 Thè Kim Yan, thans gezeten burger te Djambi, doch in mijn tijd wijkmeester der Chineezen te Bajoeng Lentjir, en de onmisbare maar tevens gewantrouwde Chineesche kleinhandelaar, die het steeds met den Pangéran van Mangsang aan den stok had over geldkwesties en leveranties, waarin ten slotte door het gerecht werd beslist ten nadeele van dit Mohammedaansche margahoofd, dat zich hierover toen zóó in zijn eer aangetast gevoelde, dat het daarna nog heel wat "beleid" kostte, dien "tjina babi makan oentoeng"²) uit zijn handen te houden.

Ze kwamen den vroegeren Koeboe-controleur eens opzoeken! De drie oude, getrainde woudloopers van weleer vonden, vergeleken bij een 20 à 25 jaren geleden, thans een voetreis door de boven-Boelianstreek naar Djambi langs flink opengekapte boschwegen, een weinig bezwaarlijke tocht.

We hebben toen met ons vijven urenlang in mijn woning allergezelligst zitten "boomen" over den "goeden" ouden tijd, die toch
unaniem niet zoo goed werd gevonden als de tegenwoordige. Onder
het rooken van een sigaartje en het drinken van een glas stroop of
kopje thee, was het herhaaldelijk, daarbij zijn buurman gemoedelijk
en amicaal op een arm of been kloppende: "Weet je (u) nog wel,
toen...?" Mijn gasten spraken, schertsten, lachten, kortom gedroegen
zich als volkomen gelijkgerechtigde personen. Welk een enorm
verschil met een twintig jaren her! Wat was er in dit tijdsverloop
in de breinen dezer oude heterogene rastypen veel veranderd! — In

D.i. de streek van de boven-Lalan, -Kandang en -Bahar.
 Letterlijk vertaald: "winst-etende varkens-Chinees".

den loop der jaren waren dus al die onderlinge rastegenstellingen vervaagd c.q. verdwenen. Na afloop van dit interessante bezoek, begaven zij zich naar de woning van Thè Kim Yan, waar de drie "Koeboes" zouden blijven overnachten!

Een en ander is m.i. alleen kunnen gebeuren door en een gevolg van de periode van Heutsz, toen een ieder zich veilig, beschermd en gelijkwaardig behandeld voelde door een krachtig, doelbewust gevoerd en vertrouwen wekkend bestuur.

HOOFDSTUK III.

Schebesta's bewindingen omtrent de religieuse denkbeelden en handelingen der Koeboes.

"Het is gewoonlijk de moeilijkste taak voor een onderzoeker de religieuse opvattingen van een primitief volk te doorgronden, en ik verwonder er mij, na mijn opgedane ervaringen hieromtrent, dan ook niet over, dat enkelen, niettegenstaande den besten wil der wereld en hun nadrukkelijk navragen, soms niets ontdekken konden. Wellicht juist omdat men zoo nadrukkelijk navraag deed, benam men zich de mogelijkheid in het heiligdom der volksziel door te dringen. Het gemakkelijkst komt iedere onderzoeker tot het door hem beoogde doel, als hij langeren tijd omgang met natuurvolken gehad heeft, vooral wanneer hij bovendien nog over enkele aanknoopingspunten met verwante volken beschikt. Niets staat den natuurmenschen meer tegen dan op bepaalde vragen van een vreemdeling zijn heiligste gevoelens te ontvouwen. Men vergist zich, als men meent dat den primitieven hun religieuse overtuiging niet heilig is. Hij laat zich hierover niet gauw uit, vooral niet tegenover een vreemde, wiens bedoelingen hij niet kent. Daarom gelukt het aan onderzoekers, die langer ter plaatse verbleven, eerder en beter ook de religie der primitieven te doorgronden. Naar verhouding gemakkelijk heeft het ook degene, die verwante opvattingen kent, en hiervan bij de besprekingen onopvallend partij weet te trekken".

Aldus leidt Prof. Schebesta zijn hoofdstuk over de Koeboe-religie in. Opmerkelijk hierbij is, dat schrijver zelf zich herhaaldelijk bezondigde aan datgene, waartegen hij zoo nadrukkelijk waarschuwt, n.l. het als vreemdeling stellen van concrete vragen naar de heiligste gevoelens der primitieven. Zeer zeker zal de kenner van verwante religieuse opvattingen hen vlugger doorgronden als hij hiervan onopvallend partii weet te trekken, doch als zoo iemand de taal zijner onderzoekingsobjecten niet door en door machtig is, waagt hij zich m.i. juist dan op glad ijs door "onopvallend" te willen doen. — Hiertoe is men slechts in staat als men daarenboven nog beschikt over voldoende praktische kennis van feiten en toestanden van het te bestudeeren volkje, zoodat men daarover ongedwongen kan discussieeren, en allerlei begrippen niet meer behoeven verduidelijkt te worden door eerst naar de beteekenis of het waarom ervan te vragen Is dit niet het geval, dan moge de onderzoeker voor zichzelf het idee hebben, dat hij zijn verwante weten-chap onopvallend kan exploiteeren. de ondervraagde primitieve evenwel voelt en doorgrondt daarbij al heel ganw, dat de vreemdeling hem komt "onderzoeken", zoodat er dus voor hem geen sprake is van een rustig, wijdloopig uitspinnen van zijn eigen ideeen Zoo'n onderhoud wordt dan voor den primitieve een springen van den hak op den tak, een bespreken van begrippen. waarbij hem een logisch verband ontgaat. - want wat voor ons aanverwant is of lijkt, geldt bij den primitieve maar al te vaak voor iets heel anders. Beleefdheidshalve zal hij daarbij zoo'n vreemdeling. die inderdaad niet den ondervraagde laat uitpraten doch met zijn eigen gedachtengang bezig is, trachten te volgen, maar voor zichzelf heeft hij de overtuiging, dat het boter aan de galg gesmeerd is om zoo'n ..onwetende" meer te vertellen dan datgene waarover inlichtingen gewenscht worden. — en bij het verdere discours zal de Koeboegeleerde zich ten gerieve van den interviewer daarnaar in-. de onderzoeker combineert en beredeneert bij analogie. wat hij meent dat de primitieve hem wel had willen mededeelen.

Onder zulke omstandigheden nu verkeerde Prof. Schebesta, toen hij in de Koeboenederzetting aan de boven-Kandang een geestenbezwering gedurende drie achtereenvolgende dagen bijwoonde. Wel zegt hij, dat hij over de religieuse opvattingen der Koeboes slechts zooveel zal mededeelen als hij uit eigen ervaring gezien en meegemaakt heeft, doch direct hierop laat hij volgen: "Het godsdienstprobleem bij de Koeboes is in zooverre bijzonder interessant, wijl men dit volk soms als godsdienstloos voorstelt. De Koeboes zouden dus het eenige godsdienstlooze volk op Gods grooten aardbodem zijn. Geen wonder dus, dat ik aan dit uitzonderingsvolk bijzondere aandacht wijdde".

We zullen dus nu vernemen hoe schrijvers bijzondere aandacht

terzake zich uitte, en welke conclusies hij uit een en ander trekt. Hij vlecht hier doorheen, dat het hem toeschijnt "dasz die Gottheit beider Volkstämme (n.l. Jakoedn en Koeboes) die heute bereits vergessene Nenek Bonko oder Nenek Kebajan ist". — Deze curieuse ontdekking zal ik m een volgend hoofdstuk afzonderlijk bespreken.

"Een dieper inzicht in de opvattingen der Koeboes verkreeg ik in het Kandangkamp. Ik vermeldde reeds, dat ik op het gunstigste oogenblik arriveerde om deel te nemen aan de sjamanenceremoniën, welke drie nachten achtereen duurden, en op den laatsten morgen eindigden met een schommelfeest, dat voor zoover mij bekend te voren nog niet bekend was".

"De Koeboes noemen de sjamanen eenvoudigweg "doekoen", wat zooveel zeggen wil als medicijnman. Men kent twee soorten van doekoen's De kleine doekoen wordt "malim" genoemd als hij de religieuse functies, n.l. als hij de "dikirceremoniën" uitvoert. De groote doekoen heet "sedi" als hij de "sali-ceremoniën" volbrengt". 1).

"Twee nachten lang duurden de dikirceremoniën of het bermalim, geleid door twee oude ter plaatse woonachtige malim's van wie de eene blind was. Toen ik hierover mijn verwondering te kennen gaf, antwoordde hierop de "depati", die mij ter zijde stond en mij alles trachtte te verklaren, dat hij gedurende de ceremoniën zien kon. Overigens vond de depati het bevreendend en werd hij argwanend, toen ik des nachts in de hut verscheen en mijn papieren te voorschijn haalde voor het maken van aanteekeningen. Het doel van mijn schrijverij moest ik hem nauwkeurig verklaren voordat zijn achterdocht week²), maar daarna was hij steeds aan mijn zijde, tenzij hij zelf eens meedanste. De ceremoniën hadden plaats in de hal van de groote hut, die blijkbaar voor zulke feestelijkheden bestemd was".

Zonder te vermelden wat nu eigenlijk "dikir-" en wat "sali-" ceremoniën zijn, beschrijft Prof. Schebesta vervolgens uitvoerig wat hij gedurende deze séances zag aan uiterlijke ceremoniën, aankleeding van het vertrek, bijgebrachte ingrediënten en benoodigdheden, kleedij en versierselen van de sjamanen, hun wijze van reciteeren van "onverstaanbare formulieren", het ronddansen, het pauseeren, het rhytmisch begeleidend getronmel, enz., kortom van allerlei wat iedere opmerk-

¹⁾ De "groote" Maloc is geen "sedi", en zou dus volgens deze uiteenzetting slechts een "malim" of kleine doekoen zijn! — In "de Koeboes" noemde ik hem echter reeds onder de toenmalige hoofdmalims (malim-rěngasoe)! vide bladz. 545.

²⁾ Zoo'n comediant! — Alsof dit de eerste maal was, dat hij een Europeaan. tijdens een bezweringsséance aanteekeningen zag maken!

zame toeschouwer kan weergeven. Hij vermeldt hierbij o.m. gezien te hebben: een "miniatuurhut" van hout vervaardigd en met groen versierd, welke aan een koord was opgehangen en naar behoefte open neergetrokken kon worden, alsook een "mat met van allerlei erop". — In zijn "Protomalayen" deelt hij hieromtrent nog mede: "Nach vollzogener zeremonie wird das Balai (d.i. de miniatuurhut) weit abseits in den Busch oder ins Wasser geworfen".

Toen men gedurende den eersten nacht na een pauze wederom begon te dansen, heeft schrijver het verdere verloop dezer voorstelling wegens vermoeidheid niet meer kunnen volgen. "Zooals men mij zeide, werd de dans op dezelfde wijze gedurende den ganschen nacht voortgezet. Enkele lieden legden zich te ruste, anderen hielden de malims gezelschap, aan wie elke verfrissching gedurende den geheelen nacht onthouden werd. Ook ik maakte dat ik in een dichtbij gelegen hut wegkwam en wikkelde mij in mijn deken. De trommels bleven echter voortdreunen".

"Den volgenden nacht werden ongeveer dezelfde ceremoniën herhaald".

"Op den derden dag verscheen de "doekoen sedi", die het "bersalih" uitvoerde. — Zijn bezweringen en voorspellingen, die hij op de vragen van den vader van het zieke kind in trancetoestand ten beste gaf, hadden met minder opvallende ceremonien plaats". Deze "doekoen sedi" moet dus een andere persoon geweest zijn dan een der twee malim's, die tot nog toe deze séance leidden.

"Terwijl de sjamaan over de wierrook heengebogen deze inzoog, vroeg de vader hem naar de ziekte van het kind en de daartegen aan te wenden medicijn. De vrouw van den sjamaan was de eenige, die hem daarbij behulpzaam was, en die ook de gezangen uitvoerde. Ik hoopte na afloop der voorstelling nog iets naders over zijn praktijken te vernemen, doch kwam daarbij van een koude kermis thuis. Ik zou daarvoor vele oude doekoens bij elkaar moeten roepen en hun idem zooveel moeten betalen, eerst dan zouden zij mij misschien iets meedeelen, meende hij met een hautain air. Enkele dikir- of bermalimdansen kon ik echter bij daglicht nog fotografeeren".

...Na afloop der ceremoniën werd een schommelfeest op touw gezet. dat ..timbang" genoemd werd", annex een feestmaal (ten koste van den vader van het zieke kind), waarvoor een geit en een paar groote visschen het leven lieten. — Deze dag was een feestdag, en een ieder had zich in zijn beste kleeren gestoken.

Aan het slot dezer beschrijving zegt Prof. Schebesta: "De betee-

kenis van het schommelen is mij niet geheel duidelijk geworden. Men schommelde om te betalen, n.l. een schuld af te dragen. Men had, naar het schijnt, de een of andere gelofte gedaan aan den "Depati Cato" (wie daarmee bedoeld werd, bleef mij duister), dat een geit geofferd en dat geschommeld zou worden, ingeval de ziekte verdween".

Na het doorlezen van zijn weergave dezer driedaagsche bezweringsvoorstelling vraag ik mij af, wat Prof. Schebesta daarvan dan wêl begrepen heeft. Mijns inziens vrijwel niets, en van den essentieelen inhoud der bewoordingen alsmede van de zinnebeeldige beteekenis ervan zeker heelemaal niets. Wat hij bij navraag later nog te weten kwam, is, hoe oppervlakkig en weinig beteekenend ook, nog een verward allegaartje. Van het bijwonen dezer séances heeft hij evenveel opgestoken als een intellectueel ontwikkeld Mohammedaan van een Roomsch Katholieke mis, die hij voor het eerst van zijn leven ziet celebreeren. Dit nu zou heusch niets ergs zijn, als schrijver, steunende op zoo weinig diepgaande Koeboekennis, zich niet had laten verleiden te opponeeren tegen de meer gefundeerde bevindingen en zienswijzen van andere Koeboeonderzoekers.

Prof. Schebesta is priester, zag door zijn onvolledige literaire voorstudies groote overeenkomst tusschen Koeboes en de juist gedurende geruimen tijd door hem bestudeerde Jakoedn. Hij wilde nu ook de Koeboes beter leeren kennen, en maakte alleen daarvoor een groote reis naar hun gebied. Dr. Hagen's werk achtte hij niet in alle opzichten juist. "Verhältnismäszig leicht hat es auch jener, der verwandte Anschauungen (der Religion der Primitieven) kennt und diese unauffällig bei Unterredungen verwertet". Hij won alle mogelijke informaties in omtrent dit volkje, werd zelfs uitgenoodigd de quintessence hunner eeredienst mee te maken, en ging halverwege de eerste séance slapen!

Zie, dat doet m.i niet iemand, die begrypt en boft door in de gelegenheid gesteld te worden zijn theoretische kennis aan de praktijk te toetsen. Zoo iemand wil weten, dus meemaken het geheele verloop, den geheelen gang van zaken.

Maar van dit uitzonderingsvolk, dat hij bestudeerde en waaraan hij verklaarde zijn bijzondere aandacht te wijden, omdat men het wilde laten doorgaan voor het eenige volk op Gods wijden aardbodem dat geen godsdienst gehad zou hebben, — van dit volkje wist Prof. Schebesta tijdens die séances nog slechts heel weinig af. De meest verheven uiting hunner taal, gebezigd bij de zinnebeeldige weergave

der religieuse ceremoniën, verstond hij niet. Het waarom, de grondslag hunner religieuse handelingen was hem onbekend, en eerst later zou hij aan zijn vraagbaak Maloe hieromtrent opheldering vragen in de daarvoor onbeholpen spreektaal. Onder zulke omstandigheden is het inderdaad een heele toer zoo lang wakker te blijven om slechts langdurige, vrijwel niets zeggende en uiterlijk weinig afwisseling vertoonende symbolische landelingen te zien verrichten en "onverstaanbare" bezweringsformulieren te hooren prevelen en opdreunen.

Is het wonder dat zoo'n geinviteerde vreemdeling, die in de oogen der Koeboegeleerden zoo weinig van hen en van hun wetenschap afwist, en die bovendien zoo'n gebrek aan belangstelling toonde door halverwege de voorstelling te gaan slapen, door den "doekoen sedi" op zoo een voor een Koeboe niet malsche wijze werd afgepoeierd, toen hij na afloop der heilige ceremonien nog de vrijpostigheid had, hem te komen lastig vallen met navragen? — "Ich müszte soundso viele alte Dukuns zusammenrufen und ihnen soundso viel zahlen, dann würden sie mir vielleicht einiges mitteilen, meinte er selbstherrlich". — Dit is wel teekenend! — Van de beide Koeboehoofden, die hem kwamen uitnoodigen om deze sjamenenceremonien bij te wonen, verklaarde schrijver: "Wir wurden im Handumdrehen gute Freunde". ¹) Van die vriendschap schijnt dus op den "doekoen sedi" al heel weinig te zijn overgeslagen!

Maar aan een anderen kant mag schrijver van geluk spreken, dat hij toen wat slecht in zijn contanten zat, anders hadden die Koeboegeleerden hem nog heel wat meer eigenaardigs aan religieuse en andere overleveringen en verhalen te slikken gegeven. Nu moest hij zich tevreden stellen met wat men zoo te hooi en te gras op zijn vragen losliet, d.w.z. zoo buiten het essentieele om, of dit hoogstens even rakende, en Prot. Schebesta noteerde.... enkele vreemde woorden zooals hij ze hoorde uitspreken, zonder ze te begrijpen, soms onvoldoende en houterig toegelicht door personen, die niet uitleggen konden.

"Een dieper inzicht in de opvattingen der Koeboes verkreeg ik in het Kandangkamp"!.... Niet iedere onderzoeker zal zoo gauw tevreden gesteld zijn geweest.

¹⁾ Vide bladz, 534.

al die drie dagen heeft hij het nog buiten hem moeten stellen en zich moeten behelpen met inlichtingen van den "depati", die . . . "mij alles trachtte te verklaren", wat niettegenstaande schrijvers kennis van "verwandte Anschauungen" weinig resultaat schijnt gehad te hebben! We zullen echter Maloe nog even zijn mond laten houden, om eerst op te helderen wat schrijver in het slot van zijn mededeelingen over deze séance onduidelijk bleef, aangezien ook Maloe dit blijkbaar niet gedaan heeft.

"Nach Abschlusz der Zeremonien wurde ein Schaukelfest veranstaltet. "Timbang" genannt". — Daarbij werden de kop van een geslachte geit met "padi" en andere eterijen te zamen in een mand gedaan en deze op het ééne eind van den schommel geplaatst, terwijl op het andere einde de moeder met het zieke kind plaats nam. — De beteekenis hiervan ligt nog al voor de hand, en is niet anders geweest dan het nemen van ..een proef op de som" na de bezweringsséance. zooals dit steeds gebeurt. Door de bezwering werd getracht de door booze invloeden geinfecteerde ziel van den zieke weder gezond te maken, d.i. terug te brengen in een toestand zoo rein als die van een foetus of pasgeboren kind gedacht wordt, zooals ik uitvoerig in "de Koeboes" beschreef. De sidi of religieuse heelmeester fungeerde hierbij als kenner van het contact met en de verlangens van de hoogere wezens. Hij alleen is bij machte te vernemen wat gedaan moet worden om die kwade invloeden c.q. geesten te bewegen zich van den zieke af te laten. In het onderhavige geval zullen de gestelde voorwaarden geweest zijn het slachten van een geit, een zekere hoeveelheid rijst, op bepaalde wijze toebereide andere spijzen, het in orde brengen en arrangeeren van bepaalde versierselen, enz. Wat hiervan bezield gedacht wordt (zooals de kop van de geit, de rijst, enz.), werd nu afgewogen tegen de beterende of genezen gedachte ziel van den zieke. Alleen de sidi of malim kan zien en weten of daarbij aan de verlangens der ziekte-veroorzakende krachten is voldaan, d.w.z. alleen hij kan "afwegen" en "overwegen" (van beide begrippen is "timbang" het stamwoord) of zij voldoende bezworen zijn, zóó dat zij den zieke voortaan met rust zullen laten en hem in de gelegenheid zullen stellen te genezen. — Vandaar dan ook dat dit "schommelfeest" timbana heet. — Gemeend wordt, dat de zielestof van al die etereijen en lekkernijen door de geesten wordt geconsumeerd: het publiek doet zich daarna te goed aan de materieele restanten dier offers. De mystiek wil, dat men zich voor zoo'n restant godenmaal in zijn beste plunje steekt. Met daartoe geschikte ingredienten dezer offers worden

kinderen bestrooid of ingewreven: er blijft daarin altijd nog wel iets hangen wat tot heil kan strekken.

"Man hatte, wie es scheint, irgendein Gelubde gemacht an den Depati Cato (wer das sein soll, blieb mir unklar), dasz eine Ziege geopfert und dasz geschaukelt werden sollte, falls die Krankheit verschwinde". — Neen, de "Depati Cato" zal dit hebben voorgeschreven als wilsuiting der hoogere machten en tevens als voorwaarde voor de genezing van den zieke, welke hij vernam gedurende de introductieof diagnose-séance, die Prof. Schebesta niet meemaakte, en welke is voorafgegaan aan de door hem bijgewoonde driedaagsche voorstelling. Want met "Depati Cato" werd (wordt) niemand anders bedoeld dan de sidi of malim. — "Cato" of "kato" is de dialectische uitspraak van "kata" (= zeggen), en "děpati kata" beteekent niet anders dan; hoogere zegsman, spreekbuis der geestenwereld, i.c. de religieuse heelmeester, malim of sidi.

Zie, zoo lastig is de verklaring dier termen en ceremonien niet, mits men slechts iets meer afweet van de zeden en gewoonten, de taal en de hoogere wetenschap der Koeboes.

..Honderden hantoe's (natuurgeesten) zijn er, zeide de oude Maloe''. en hij verdeelt ze in drie soorten, waaraan hij ten slotte nog andere toevoegt, n.l.:

- 1. "de boschgeesten ("Hantu Rimbä") trekken door het bosch in menschengedaante. Hun lichaam is met lange haren begroeid, het gezicht bedekt met een lange baard. Hun tanden zijn als takken (zoo groot), waarmee zij menschen verscheuren". Typisch is, dat Maloe hier het woord "rimba" op zijn Koeboe-"Haegsch" weergeeft met "Rimbá" (= rimbee) 1).
- 2. ..de "Hantu Tinggi" of "Peleburu" kunnen niet gezien, doch wel gehoord worden Hun roep is een luid ho. ho. Ook zij verslinden menschen". "boeroe" beteekent jagen, najagen, vervolgen. De "hantoe pěmboeroe" (— měmpěrboeroe, mělěboeroe, pělěboeroe) is een spook in hondengedaante met het gelaat steeds naar den hemel gekeerd, zooals een maanblaffer of maanjanker doet, vandaar zijn langgerekt geroep van hoō! of hoe! Ik begrijp niet, hoe deze ééne geestsoort indentiek verklaard kan worden met de groep van "Hantu Tinggi", wat letterlijk "hooge(re) geesten" beteekent.
 - 3. ..de derde soort zijn de ..Hantu Orang", dus menschspoken,

¹⁾ Zie "de Koeboes" onder "Koeboe-concilies".

"wap" genaamd. — "Wap" ontstaat uit een vergaan lijk en is als een nevel. Men kan de "wap" niet zien, wel echter hooren. Niet uit ieder lijk ontstaat een wap. Slechts de booze wordt een wap. Overigens kan men reeds tegen den avond van den dag der begrafenis bemerken wat voor een mensch de doode was. Meldt zich dan tegen den avond de "Hantu Wap" ¹), dan weet men dat hij een booswicht geweest is".

Dit nu lijkt me, in aanmerking genomen de goedaardigheid en groote verdraagzaamheid der Koeboes alsmede het periodiek veel voorkomen van "wap" boven begraafplaatsen, een hun volkomen onaannemelijk toegeschreven harde oordeelvelling over hun afgestorvenen. ..Wap" of "oewap" is het gewone woord voor damp, wasem, stoom, en deze is steeds zichtbaar. Waar men reeds op bepaalde plaatsen begraaft, zijn inlandsche kerkhoven als regel open vlakten met lage beplanting er op. Het komt vaak voor, dat er 's morgens vroeg of tegen den avond over zoo'n plek een mistbank hangt. Algemeen heerscht het Inlandsche volksgeloof in onzen archipel (zoowel te Batavia als in de diepste binnenlanden) dat dan de zielen of geesten der afgestorvenen zich daarin boven hun graven onzichtbaar verpoozen. Het zou zeer ontactvol zijn dan een Inlandsch kerkhof te betreden. Doch dat die "wap" ontstaat uit vergane lijken, alleen hoorbaar en niet zichtbaar is 2), slechts zielen van booswichten zich als "wap" vertoonen, in dezen zin een "hantoe wap" bestaat, en menschspoken "wap" genoemd worden, dat alles lees ik nu voor het eerst in Prof. Schebesta's "Orang Utan".

"Buiten deze hantoe's, waaraan nog waterhantoe's kunnen worden toegevoegd, onderscheidt men nog de "setan" of "ziekte-hantoe"". — sètan beteekent niet anders dan duivel (satan).

"Op den namiddag, toen de laatste ceremoniën van het bersalih zouden worden afgehandeld, trokken drie mannen met den doekoen voorop er op uit, om den "setan Belis Nahrung" het bosch in te jagen (in het bosch te brengen), om hem voor de aanstaande ceremoniën gunstig te stemmen, opdat het kind genezen zou".

De woorden "sètan" en "bělis" (= iblis) beteekenen beide duivel. — "Nahrung" zal wel moeten zijn ngaroeng of měngaroeng = doorkruisen (van een bosch). — Hier zal dus bedoeld zijn een "hantoe ngaroeng", d.i. een kwade geest, die het bosch doorkruist. Jammer

¹⁾ Dus niettegenstaande het lijk nog niet vergaan is?

²⁾ Heeft de verhaler mogelijk willen zeggen, dat een Europeaan deze en andere geesten toch niet kan zien?

dat de schrijver niet vermeldt, wat deze patrouille meenam om dien geest gunstig te stemmen zoodat nu niet duidelijk is, welke kwade geest precies bedoeld wordt.

Als laatste geest wordt genoemd de ..Balek Bernang Langit (Bär?)", door wien de maansverduistering ontstaat, omdat deze dan de maan opeet. — ..Bij zoo'n gevaar spreekt de malim het djampi uit om de maan te helpen". — Ik vermoed, dat er dan wel meer zal gebeuren dan dit alleen. — De hier bedoelde kwade geest zal wel Njaroe zijn, wiens naam men beter doet niet uit te spreken, en die er uitziet als een beer (= ..Běruang") met lange slagtanden, en die op de bliksem als rijpaard uit den hemel (= ..Langit") stormt. Deze eigenaardige kwade geest beschreef ik reeds in ..de Koeboes" onder ..Amuletten". — Van iemand, die behekst is, zegt de Koeboe: ..diběroeang".

"In verband met de vrees voor en het geloof aan geesten bloeit de magie, het bezweren of djampi. Overal en door allen wordt het djampi uitgeoefend. Voordat de "doekoen sedi" van buiten komend de trappen der woning opklom, murmelde hij een djampi-formulier. Iedere nieuwaangekomene sprak het djampi uit over het zieke kind; overigens werd het djampi bij elken nieuwen koortsaanval door allen herhaald" 1). — Hieruit, alsook uit de omschrijving van het woord "djampi", die Prof. Schebesta in zijn "Protomalayen" geeft, zou men afleiden, dat "djampi" synoniem is aan het uitspreken van een bezweringsformulier. Wie echter ooit het djampi zag toepassen, weet, dat het djampiën van een zieke is: het besproeien van dien zieke met speeksel, dat in het volksgeloof algemeen beschouwd wordt als een zetel van de zielestof c.q. zielekracht, als regel gepaard gaande met het uitspreken van een of ander bezweringsformulier als versterking van het djampi.

"Naar mijn oordeel zijn de Koeboes buitengewoon geraffineerde Sjamanisten. Uit de vreemde voorstelling over de "wap", het doodsspook, dat zich slechts uit het lijk van den boozen mensch vormt, wordt ons de zielenvoorstelling der Koeboes begrijpelijker". — Hierover onderrichtte de oude "Balang Malu" zijn gast als volgt:

"Als de mensch sterft, ontsnapt de "Halus" uit het hoofd. Uit den naam blijkt, dat deze "Halus" een nietig klein wezen is, dat in het lichaam pleegt te wonen ("halus" = klein). — De "Halus" wandelt in de richting van den zonsondergang (naar het westen), en moet over een brug ("Guntung"). — Als hij met schuld beladen is ("Berdusa"), valt hij zeker in den ketel met kokend heet water.

Dan zal bij een maansverduistering de bevolking den malim hierbij wel niet in den steek laten.

en gaat ten gronde. De onschuldige bereikt den anderen oever". "Als men droomt, gaat de "Halus" nit wandelen". — "Als een slapende door een ziektehantoe overvallen wordt, komt de "Halus" niet meer terug, zoodat de mensch sterft. Daaruit blijkt voldoende, dat tijdens de slaap de "Halus" zich buiten het lichaam ophoudt, hij is dus de droomziel, derhalve ook de eigenlijke ziel. — Dieren hebben geen "Halus". — Buiten de "Halus", die men ook "Roh" noemt, dient de "Ujawa" nog vermeld te worden. Men zeide, dat die in de keel zit, en te vergelijken is bij een klepel van een schel (klok). Ik vermoed, dat men de stembanden daarmee bedoelt of beter gezegd de spraak. Ook de adem of ademhaling ("napas") wordt als levenselement aangegeven".

Ik meen uit deze weergave der Koeboesche zielevoorstelling te mogen afleiden, dat het den ouden Maloe heel wat moeite gekost zal hebben om Prof. Schebesta dit alles bij te brengen. Maar men moet wat overhebben voor een goeden klant!

Ten slotte sprak Maloe in dit verband nog van "Toehan, tot wien de Koeboe ook zou bidden, als hij in nood verkeert, wel is waar niet in woorden, doch slechts in zijn hart". — Hoe een Koeboe en trouwens ieder weinig ontwikkeld mensch, die daarbij (daardoor) juist naar een "houvast" zoekt, hem dit levert zonder gebeden en zonder hier en evenmin boven de aarde een Godheid te kunnen noemen 1), wordt niet nader toegelicht, waarop direct volgt: "Daaruit behoeft nog lang niet de gevolgtrekking gemaakt te worden, dat die beschouwing over Toehan (God) van de Maleiers afkomstig is, wat echter mogelijk kan zijn". — Nu, die mogelijkheid aanvaard ik ten volle.

Om weer te geven wat mi wêl de juiste lezing in deze is, mogen hier enkele aanhalingen volgen uit hoofdstuk XI van "de Koeboes", waarin ik sub A uitvoerig de hoogere wetenschap van den malim beschreef, alsmede uit mijn "Vervolg-Koeboes".

De malim c.q. de sidi dient in de eerste plaats een juiste en heldere voorstelling te hebben van de ontwikkelingsstadia van het menschelijk embryo en foetus.

Ieder mensch bestaat uit *sipat* (= materie) + roh (= geest, denk-vermogen) + njawa (= ademhaling).

Het lichaam, de materie, duidt men aan met "sipat". Wat wij onder "ziel" verstaan, is bij den Koeboe iets tweeledigs en bestaat uit "njawa", d.i. de ademhaling, die nooit het lichaam verlaat dan alleen

¹⁾ Vergelijk het begin van hoofdstuk IV.

als iemand sterft, en uit "roh", di. de geest (het denkvermogen), die zich tijdelijk uit het lichaam kan verwijderen en her- en derwaarts ronddwalen, b.v. bij droomen. — De "roh" en "njawa" van een lichaam zijn echter toch onafscheidelijk aan elkaar verbonden, behooren bij elkaar, en de één kan bij algeheele afwezigheid van de andere niet bestaan, evenals zij te zamen met een bepaald lichaam (sipat), waarbij zij behooren, een levend mensch vormen. — Ook hier bestaat het idee, dat men iemand niet plotseling mag wekken, daar dit de oorzaak van iemands dood kan zijn, want het is mogelijk dat de "roh" dan afwezig is. — Door iemand plotseling te wekken, kan dan de "roh" de gelegenheid benomen worden om behoorlijk in zijn "sipat" terug te keeren.

Onder "napas" verstaat men dat wat van de "njawa" door gewone ademhaling wordt uitgestooten, waaraan men herkent, dat de "njawa" nog in het lichaam is, dat iemand leeft.

Verder moet de "malim-pěngasoe" of "sidi" een duidelijk begrip hebben van en zich goed kunnen indenken in iemands afsterven, want dan leert de hoogere Koeboewetenschap:

"wat van het water is, keert naar het water terug", zooals zweet, urine, die overblijfselen zijn van het vruchtwater, dat weer een overblijfsel is uit den tijd toen de vrucht nog "water" was;

"wat van de aarde is, keert tot de aarde terug". zooals de materie, het lichaam, het bloed;

"wat van het vuur is, keert tot het vuur terug", zooals het gezichtsvermogen;

"wat van den wind (lucht) is, keert tot den wind (lucht) terug", zooals de "njawa" en "roh". — Deze verlaten van uit het hoofd het lichaam door de zeven openingen 1). "Njawa" en "roh" gaan dan naar den hemel (sorga), en ontvangen daar bij God (Radja Njawa) vergelding voor goed of kwaad.

Hoe die vergelding voor goed of kwaad plaats heeft, en hoe het daar bij Radja Njawa in zijn verblijt boven de wolken uitziet en toegaat, weet men niet, en men tobt zich evenmin af om zich daar een voorstelling van te maken of die te geven²). Een Koeboe maakt

¹⁾ Een der voor Proi Schebesta "onverstaanbaar" gebleven bezweringsformulieren (salèh) der Boelian-Koeboes geeit dit typisch weer met: "De zevenvoudige voedster van het lichaam (d.w.z. de njawa + roh, die door zeven openingen het lichaam "voeden" en kunnen verlaten) ontvliedt (als iemand sterft, het lichaam van) nit het hoofd. — De zevenvoudige is (zijn) als broers, (en) verlaat (verlaten) het lichaam als tegen elkaar geklemde tweelingen".

²⁾ Conior:n Schebesta's bevinding, zie begin van het volgend hoofdstuk.

zich daar niet druk om, want is men dood, dan keeren de njawa en roh, evenals het lichaam terug tot een toestand van rust, en gelijk het lichaam ten slotte verdwijnt en opgelost wordt in de groote materie, zoo verdwijnt geleidelijk ook de kracht van de njawa en roh (d.w.z. hun zelfstandig bestaan, hun bemoeienis met het aardsche), om zich ten slotte op te lossen, geheel op te gaan in den "Radja Njawa", wat men zou kunnen vertalen door Algeest. Wereldziel. Wereldkraeht. — Men zou kunnen zeggen: hun verdwijning houdt gelijken tred met de steeds meer verflauwende herinnering van de aardsche wezens aan hen, d.i. aan hun afgestorven nabestaanden.

Bij den Koeboe bestaat eehter wel het idee, dat men iemand na zijn dood moet vereeren door hem op verschillende wijzen te herdenken, daar de doode het zijn nabestaanden anders lastig kan maken; want evengoed als de "Roh" bij 's menschen leven reeds tot dwalen geneigd is, zoo kan hij na iemands dood ronddolen om zijn nabestaanden goed of kwaad te doen, al naarmate men den doode herdenkt dan wel hem negeert of hem onaangenaam is.

Het zich verdiepen in metaphysische beschouwingen ligt niet in den aard van den Koeboe; indien hij daartoe overgaat, dan is dit een gevolg van invloeden van buiten af. Want hoe wil een volk zich meer omlijnde idealen scheppen over een leven hiernamaals, zoo de basis daartoe bijna geheel ontbreekt, m.a.w. zoo men ze in dit aardsche bestaan niet kent. — Macht, grootheid, weelde, kunst, gemakken en genoegens, de Koeboes kenden en doorleefden zoo goed als niets van dat alles: stil, schuw, sober, teruggetrokken, en zorgeloos berustend in hun onvermijdelijk ellendig bestaan, en, in contact komende met de buitenwereld veelal geminacht, bespot en verdrukt. Zoo leidden ze hun bestaan, en daardoor bleef hun slechts het streven, aan alle bezielde wezens eigen, n.l. een leven zonder eenige illusie zoolang mogelijk te rekken: daardoor was ook de vrees groot voor ziekten en dood.

Thans 1) komt hierin een ommekeer: onder invloed van buiten veranderen hun levensbehoeften, denkbeelden en inzichten. Het leeren kennen van stoffelijke welvaart doet begeerten, hartstochten, zelfbewustheid, bespiegelingen en idealen ontstaan, en tegelijk daarmee zal zich geleidelijk ook meer ontwikkelen een voorstelling van het leven na dit leven. — Zooals de zaken nu staan, zullen deze ideeën ontleend worden aan het Mohammedanisme, den godsdienst, die onder het Koeboevolkje steeds meer veld wint

¹⁾ Ik schreef dit ruim twintig jaar geleden. (1907-1910).

Een goed begrip te hebben van de stadia van wording van een mensch, van zijn bestaan en van zijn afsterven, van de bestanddeelen waaruit de mensch geworden is, bestaat, en van de splitsing dier bestanddeelen bij overlijden, zich in dit alles goed te kunnen indenken. zóó dat hij zich ieder onderdeel, afgescheiden van al het andere waarmede het is verbonden of samenleeft, goed kan voorstellen, en er dus op kan inwerken, is het groote vereischte waaraan de malimpëngasoe of sidi moet voldoen; in die kundigheden is zijn geheele kennis vervat en daarin zit de kracht en macht, die van hem uitgaan. Want dan eerst kan hij weten waarom iemand ziek is, wat er aan iemand hapert, hoe op een en ander door kwade invloeden is ingewerkt. Eerst als hij zich ieder onderdeel van het menschelijk zijn absoluut goed kan voorstellen, zooals het in normale gevallen wezen moet, als hij dus weet hoe de ongeschonden zuivere geest (socmangal socnting), zooals die van een pasgeboren kind, er uit ziet, dan eerst kan hij opsporen wat er aan hapert, dan kan hij een zieke, op wiens geest (ziel) kwade invloeden inwerken, tot dat zuivere stadium terugbrengen. d.i. genezen, door alle invloeden of inwerkingen van booze machten op die eens zuivere (c.q. gezonde) ziel te verdrijven.

Met het woord "Halus" heeft dus Maloe niet anders dan getracht zijn onwetenden gast een beeld c.q. omschrijving te geven van de tweeledige onstoffelijke ziel (njawa + roh), want haloes beteekent niet "klein", zooals Prof. Schebesta beweert, doch: dun, fijn, teeder, beschaafd, en evenmin is de "Halus" dus "ein winziges Wesen".

Het westwaarts wandelen naar de hellebrug van de aan het lichaam (de materie) ontvloden ziel, kan slecht anders dan een Islamitisch toevoegsel zijn, waarop ik later terugkom. Als Maloe deze brug in dit verband ter sprake gebracht heeft, wat mij zeer onwaarschijnlijk voorkomt 1), dan zal hij die *gantoeng* genoemd hebben als Maleische afkorting van "hangbrug", en niet "Güntüng".

De "materie" heet *sipat* en niet *sikat* (= kam, borstel), zooals Prof. Schebesta in zijn "Protomalayen" vermeldt.

De ademhaling heet Njawa en niet Ujawa, en de omschrijving hiervan²) doet denken aan het bekende Hollandsche gezegde, dat ik in Indië eens hoorde verhaspelen tot: "hij heeft de haan hooren kraaien, maar weet niet waar de klepel hangt".

Voegt men hierbij, dat het ..winziges Wesen" Halus ook Roh

¹⁾ Vergelijk Hoofdstuk IV.

²⁾ Zie bladz. 575.

genoemd wordt, en de *napas* zonder verdere toelichting "ook als levenselement wordt aangegeven", dan moet ik eerlijk bekennen niet te kunnen vermoeden in hoeverre "de vreemde voorstelling over de wap, het doodsspook" schrijver ophelderend heeft beinvloed bij Maloe's explicatie van "de zielevoorstelling der Koeboes").

Dat dieren geen "Halus" c.q. ziel zouden hebben, klopt niet met het daarop volgend bij de Koeboes aan de boven-Kandang vernomen verhaal over een gestorven hond, die door kinderen tot het leven werd teruggeroepen, en waaruit later het "Malimwesen" zou zijn ontstaan. Ook op dit verhaal, alsmede op de daarna vermelde gewoonten bij het begraven, kom ik later uitvoeriger terug 2, om mij thans te bepalen tot de quintessence der hoogere wetenschap van den Koeboeschen geestenbezweerder, waarvan Prof. Schebesta zoo'n verwarrend beeld geeft.

Zooals ik reeds aanstipte, wordt deze streek bewoond door en maakte schrijver hier kennis met twee soorten Koeboes, wier zeden en gewoonten en religieuse opvattingen zeer uiteenloopen, n.l. met de z.g. Oeloe Kēpajang-Koeboes en de z.g. Boelian-Koeboes.

— Hun verschillen in religieus opzicht meen ik in 't kort het meest overzichtelijk te kunnen aangeven in ondervolgenden staatvorm.

	Bij de Oeloe Kēpajang- Koeboes.	Bij de Boelian-Koeboes.
1. Het afhandelen van een bezweringsséance heet 2. De religieuse voor- ganger heet	běrmalını. malım of malim pĕnga-	běrsalèh. sidi (navolger van Kěman-
	soe (navolger van Malim Koejoeq).	tan Děroe).
3. Zijn vrouw, tevens zijn hoofd-assistente bij		
het afhandelen der cere- moniën, heet	oeloebalang.	inang.
heeten	bidoew an .	boedjang-përbih.
5. De bezweringsséan- ces worden als regel ge- houden in	de balai of de open lucht.	de hal van een groote woning.

¹⁾ Zie bladz. 574.

²⁾ Vide Hoofdstuk V.

	Bij de Octoc Képajano- Kechocs.	Ly de Boelian-Koeloes
6 De diagnosc-stelling geschiedt door	den malim-fér iasie in de woning van de(n) zieke. — Hij bepaalt dan tellens waar, wanneer en welk soort van "bermalim" zi! moeten plaats hebben	den sid: na een korte introductie-séance van 3 à 4 uren, waarbij 5 à 6 salèh's worden afgehandeld, en waardoor "Antoe Boedjang Kiwas" en (oi) een andere geest den sidi mededeeh, wat gedaan dient te worden
7. De noodig geachte versierselen en eterijen .	zijn zonder uitzondering voor elke soort van "ber- malim" bepaald voors" schreven.	variecren tusschen eer contag plus een sangdarat of balin Poeroeng rasia) of con te graven kuil, of vordere hiervan tezanien, en bovendien nog andere, eventueel door de geesten noodig geachte en aan den sidt medegedeelde, hieraan toe te voegen versierselen en eterijen. Na afloop van de voorstelling laat men de antjag en balai, met alles wat er op of in gelegd is, in de rivier afdrijven
8. Het verloop der séances	geschiedt door het afhan- delen van 33 saleh's in een bepaald voorgeschreven volgorde. (De Boelian- Koeboes noemen dit daar- om "bërdikir"). Geen enkele saleh dezer in bewoordingen overeen. nis ervan is zeer verschil	tsschiedt niet in een be- oudd voorgeschrevenvolg- orde. Slechts is nocden, dat alle 33 saléh's worden afgehandeld, en twee er- ton steeds als nrs 1 en 2 beide Koeboegroepen komt) de zinnebeeldige beteeke- lend.
9. Het ronddansen (= běrěntak)	hij en na elke salèh.	slechts bij en na die sa- lèh's, waarbij de sidi dit voor het onderwerpelijke geval noodig acht
10. Het "pantau soe- mangat"	door de oclochalang.	kont niet voor.
11. De verlichting	laat te wenschen over in verband met hetlawang kětoetoep".	is als regel behoorlijk, en houdt verbuid met het "lawang terboekag".
12. De "proef op de som" na elke séance	bestaat steeds in het wer-	•

Bij de Oeloe Kěpajang-Koebocs.

pen met één of meer eieren.

Bij de Boelian-Koeboes.

inzicht (inspiratie) van den sidi, en geschiedt o a door:

- a het wegwerpen van
- b, het bedekken van neus en mond van den (zwaar) zieke met kleine kippenveeren.
- c. het wegen van de(n) patient (zooals Prof. Schebesta zag gebeuren):
- d. het hurken onder een met een doek overdekte fuik (alleen bij zwangere vrouwen):
- c. het hangen aan een soort rekstok (alleen bij licht zieke opgeschoten knapen);

f het op handen en voeten rondkruipen van de(n) patient in en langs de wanden van een ondiepe kuil.

Bovendien kennen de *Boclian-Kocboes* het "tindiq daboeng soenat rasoel"¹), en als kwasi-besnijdenis het "diharoeskan sadja", waarom zij zich ook wel "Koeboe-Islam" (Mohammedaansche Koeboes) noemen. En in deze Koeboes aan de boven-Kandang nu meende schrijver onvervalschte exemplaren van hun ras te (zullen) zien, toen hij van Pangkalan Bajat verder reizende, meldde: "Mijn gastheer had woord gehouden, toen hij zeide, dat hij mij bij de onvervalschte Koeboes zou brengen"!²).

Resumeerende constateerde Prof. Schebesta bij deze Koeboes:

le. dat aan de monding der Baharrivier van één der beide Koeboedorpen nog slechts eenige restanten te zien waren, en dat hij aan de boven-Kandang in een Koeboenederzetting van een twaalftal flinke woningen belandde, welk dorp in hoekvorm gebouwd was, zóó dat

¹⁾ D.w.z. "het doorsteken van de oorlellen bij meisjes, het tandenvijlen en de Mohammedaansche besnijdenis". — Dit laatste in den vorm van het "dilharoeskan sadja". — Zie "de Koeboes" betreffende deze en andere vreemde uitdrukkingen in dit vergelijkend overzicht voorkomende

²) Zie bladz. 531.

men aan de rivierzijde een open ruimte of plein had gelaten, d.i. dus eenzelfde dorpsaanleg als vroeger was gevolgd te Moeara Bahar Tandjong, waar toentertijd de Boelian-Koeboes verzameld waren;

2e. dat enkele der woningen in het Koeboedorp aan de boven-Kandang een soort hal hadden, blijkbaar bestemd voor het afhandelen van sjamanenceremonien, evenals dit te voren het geval geweest was te Moeara Bahar Tandjong¹), en dat ook inderdaad de door Prof. Schebesta bijgewoonde driedaagsche bezweringsséance zich hoofdzakelijk afspeelde in de hal van één dier grootere woningen;

3e. dat de hoofdsjamaan *sedi* (ten rechte *s'di*) heette, welke benaming alleen bij de Boelian-Koeboes voorkomt;

4e. dat bij de gehouden séances o.m. als versierselen gebruikt werden: een "Matte mit verschiedenen Gefäszen" (de antjaq), alsmede hangende aan een koord een "Miniaturhütte" (de balai pěngasoe of balai kocroeng rasia)");

5e. dat toen een geit geofferd werd, die door een paar mannen "nach etwa einwochiger Abwesenheit" elders was aangekocht, als zijnde een door "Antoe Boedjang Kiwas" en (of) een of meer zijner collega's voor de genezing van de(n) zieke gestelde voorwaarde, welke de *sidi* zal vernomen hebben gedurende de voorafgegane diagnoseséance, welke Prof. Schebesta niet bijwoonde;

be. dat niet geregeld werd rondgedanst;

7e. dat de localiteit vrij behoorlijk verlicht was;

8e. dat als "Abschlusz der Zeremoniën" een "Schaukelfest, Timbang genannt" werd gehouden:

9e. dat de daar in de buurt verblijvende groote "malim" Maloc deze belangrijke en langdurige bezweringsvoorstelling niet alleen niet leidde, doch dat deze bekende religieuse heelmeester daarbij zelfs niet eens aanwezig was: de "depati" verstrekte toen aan schrijver de gewenschte inlichtingen.

Dus kan met zekerheid worden vastgesteld, dat Prof. Schebesta aan de boven-Kandang een bezweringsséance of uiting van hoogere Koeboewetenschap meemaakte bij de z g. Boelian-Koeboes, terwijl hij hieromtrent later naderen uitleg vroeg aan en verkreeg van den "malim" Maloe, die de geestelijke voorganger was (is) van een heel andere religieuse Koeboe-richting, en dien de Boelian-Koeboes niet als hun sjamaan erkennen, als zijnde hij geen sidi, doch een malim van de Oeloe Kěpajang-Koeboes Kortom. Prof. Schebesta zag de

¹⁾ Zie bladz. 537.

²⁾ Zie bladz 568 en 580.

praktijk der hoogere Koeboewetenschap bij de Boelian-Koeboes en vergaarde zijn theoretische kennis hieromtrent bij den geestelijken voorganger der Oeloe Kĕpajang-Koeboes, n.i. bij zijn vraagbaak "Oeloebalang Batin Maloe". — Geen wonder dus dat hij, hoe elementair ook, hierdoor reeds kwam tot een verwarrende weergave van het Koeboesjamanisme, en hij over het "bĕrdikir", "bĕrsalèh" en "bĕrmalim" der Koeboes schreef als over begrippen en handelingen van volkomen dezelfde beteekenis, en hij in de verhouding van "malim" en "sidi" een hierarchie zag van eenzelfde soort van geestelijke voorgangers!

HOOFDSTUK IV.

Nènèg Kěbajan alias Nènèg Bongkog.

"Gebeden kent men niet. Een Godheid kon men nij noch hier noch boven de aarde noemen 1). Men noemde mij weliswaar herhaaldelijk een "Toehan" of ook een "Toehan Allah". Dit laatste is natuurlijk een Mohammedaansche beinvloeding (Einsprengling) 2). Van Dongen noemt de Godheid der Koeboes Raja Njawa 3). Het komt mij echter voor, dat de Godheid van beide volksstammen 4) de heden reeds vergeten Nenek Bonko of Nenek Kebaian is. Bij beiden is nog de mythe bewaard gebleven, dat deze oude grootmoeder (nenek) in de maan woont, den draad spint, die tot aan de aarde zou reiken, waarmede zij de menschen wil vangen. Een witte muis bijt echter den draad door, daar grootmama in slaap geraakt (is). Volgens de Semilai woonde Menek Bonko vroeger op aarde. Toen zij alle slechtheden onder de menschen gewaar werd, vertrok ze naar den hemel" 5). Aldus Prof. Schebesta in zijn "Protomalayen".

Toen ik dit gelezen had, wreef ik mijn oogen eens uit. Had ik goed gelezen? Nènèq Kěbajan alias Nènèq Bongkoq in het brein van een ethnoloog verheven tot de vermoedelijk thans vergeten (hoofd)-Godin

¹⁾ Vergelijk bladz 575.

²⁾ Zoo natuurlijk vond schrijver dit na zijn beschrijving der zielevoorstelling (vide bladz. 575) anders nog niet.

³⁾ Ten rechte: "Radja Njawa".

⁴⁾ N.l. de Jakoedn en de Koeboes.

⁵⁾ Of: naar de maan?

der Koeboes? Het kan vreemd loopen, maar dat zij ooit voor zoo'n promotie in aanmerking zou worden gebracht, zal dit grootje zelf zeker nooit hebben kunnen vermoeden!

Onwillekeurig schoot me bij het lezen hiervan mijn eigen Koeboetijd te binnen, toen ik als vrijgezel van tegen de dertig jaren dit volkje bestudeerde, en mij meermalen gevraagd werd, of ik getrouwd was. en hoeveel kinderen ik had - Dit is vrijwel het eerste, waarnaar niet-intellectueele of nog niet Westersch georienteerde Oosterlingen informeeren. Als ik dan antwoordde, dat ik nog als bachelor en zonder kroost op deez' aardboden rondwandelde, werd hierop veelal gereageerd met een stereotiep, half medelijdend en langgerekt "Oooh"! of "Adoeh"!, wat zooveel wilde zeggen als: "Arme kerel, wat een bestaan!" Want Oosterlingen zien in het ongehuwd zijn of blijven van volwassen personen iets onnatuurlijks en onbevredigends, te meer wanneer zoo iemand een manspersoon in de volle kracht van zijn leven is, en hij een goede positie heeft. Van vrouwelijke zijde volgde dan veelal de raad: "Wendt U eens tot (doe eens een gelofte aan) Nenèg Kěbajan of Nènèg Bongkog, wie weet"! - En nu lees ik daar, dat ditzelfde grootje, dat "vrouwtje uit de maan" met een takkebos op haar rug, "die heute bereits vergessene Gottheit" van Jakoedn en Koeboes zou zijn! - "Vergeten" is ze heusch nog niet, maar een "Koeboe-Godheid" evenmin.

Op evenvermelde aanhaling laat Prof. Schebesta direct volgen: "Ik vind, dat er een groote overeenkomst tusschen Nenek Bongko en Ja Pudeu bij de Ple-Temiar bestaat. Hier is Ja Pudeu nog de Godheid, die alles geschapen heeft, die alles eenmaal ook vernietigen zal, die ook de vrouwelijke rechter der menschen is. Nog andere parallelen tusschen Ple-Temiar en Jakoedn-Koeboe doen mij vermoeden, dat er hier een samenhang bestaat, en dat "Nenek Bonko" vroeger eens een gelijke rol bij de Koeboe-Jakoedn speelde als Ja Pudeu bij de Ple-Temiar. Het is hier niet de plaats dit probleem nader te belichten".

Dat is wel heel jammer, want nu hooren we ook niets naders van die "andere paralellen", waarop het vermoeden van groote overeenkomst en samenhang tusschen Nènèq Bongkoq en Ja Pudeu gebaseerd is.

In zijn beschrijving van de "Religion der Kubu" behandelt Prof. Schebesta in zijn "Orang Utan" de mythe van Nènèq Kěbajan alias Nènèq Bongkoq uitvoeriger, en vertelt hij: "Op mijn vraag wat met

de roh, de ziel, geschiedt, wisten de mannen zoogenaamd 1) niets te antwoorden. Ze bleven stom. Ik trachtte de zaak van een anderen kant aan te pakken door de vraag, hoe men het zwarte in de maan noemt, wie daar boven woont 2). De mannen haalden wederom hun schouders op. Ze waren verlegen. Toevallig kwam er toen een oude vrouw de trap van de hut af, om water te gaan halen in de rivier. Zij had mijn vraag gehoord.

...Nenek Bongko", riep ze. en bleef bij ons staan.

"Is dat een man of een vrouw "

"Een vrouw natuurlijk".

...Wat doet ze?" (Wat voert ze uit?).

"Zij spint een langen draad, die tot aan de aarde afhangt, opdat de menschen, door zich daaraan naar boven te trekken, tot haar kunnen komen. Een witte muis verhindert dit echter steeds, wijl ze dien draad doorbijt. De gemaal van "Nenek Bonko" heet "Begindali", hij is zwart".

..Van de zon beweerde het oudje, dat die de man is van de maan 3)".

De vrouw ging naar de rivier en droeg het water naar haar hut. Haar belangstelling was echter opgewekt, en zij luisterde verder naar mijn vragen. Ik vertelde den mannen, wat de Semilai over Nenek Kebajan (hier Bonko) wisten 1). Toen had men het oudje moeten zien! — Ze kende de heele geschiedenis, zij het ook in wat andere nuance. Ik riep haar naar beneden. Ze vertelde: "sterft een mensch, dan gaat zijn "Angin" (wind) over een brug (titian), die over een ketel ligt, Kawan lega genaamd. Is het een booze ziel, dan valt ze er in, is zij goed, dan komt zij ongedeerd over de brug naar (in) de Padang Siau (een groen dal met weidevelden of tuin)". — Hoe het daar toegaat kon ik niet te weten komen 5). "In den ketel is kokend water". — "Hoe lang de ziel in het water koken moest, kon ik evenmin

¹⁾ Zoogenaamd? — Zie bladz. 577.

²⁾ Zooals we later zullen zien, staat deze vraag tot de vorige in geen enkel verband!

³⁾ Wederom vraag ik mij af, wat dit alles te maken heeft met de eerst gestelde vraag, n.l. hoe het een ziel (de roh) vergaat?

⁴⁾ Dus de vreemdeling luchtte eerst zelf zijn kennis over wat hij besproken wilde hebben, en de Koeboes stelden zich hiernaar in, conform mijn uiteenzetting in het begin van het vorige hoofdstuk.

⁵⁾ Juist zooals ik in het vorige hoofdstuk vermeldde in de aanhalingen uit "de Koeboes", terwijl schrijver zelf zegt" "Een Godheid kon men mij noch hier noch boven de aarde noemen", vide den aanhef van dit hoofdstuk.

vaststellen. Het oudje meende, dat "Tohan" het vuur onder den ketel aanblies (onderhield) 1)".

"Wat voor geschenk die vrouw voor hare onthullingen ontving, weet ik niet meer. Het kwam mij echter van belang voor een foto te nemen van die oude gerimpelde figuur, die door haar weten alle jonge mannen beschaamd maakte, en mij het eerste aanknoopingspunt en houvast verschafte omtrent de religieuse ideeën der Koeboes".

Te voren had Prof. Schebesta ongeveer hetzelfde vernomen bij de Jakoedn. Ook daar was het een vrouw. n.l. "die Frau des Djukra", die hem had ingelicht omtrent "Nenek Kebajan (grootmoeder Kebajan), die vroeger onder de menschen woonde". — Ook "zij spint een langen draad, dien zij naar de aarde laat afhangen om daarmede menschen te vangen. De draad had reeds bijna de aarde bereikt, toen een muis hem stukbeet en zoo de menschen redde. — De Mantra's noemen het oudje in de maan ook "Nenek Bonko", eigenlijk echter "Guni Lanjud". — In de maan is een boom, zeggen zij, waaronder "Grootmoeder Kebajan" zit.. — Zij is wit (blank) en goed".

"Nevens haar kent men een "Nenek Gergassi", of ook "Belu" genaamd, die zwart en boosaardig is als een dier. Zij heeft groote tanden en lange ooren".

"Nenek Kebajan heeft de taak de booze zielen na den dood te straffen²).... De ziel gaat naar Nenek Kebajan²), en moet ook daar een brug passeeren, die zoo smal is als het scherp van een mes (kapmes). Aan het einde hiervan gekomen, springt zij (de ziel) over een ketel met kokend heet water, *Kanca* geheeten. Deze sprong gelukt of mislukt al naar gelang de ziel goed of slecht is", enz.

De Senilai hebben eenzelfde beschouwing over het oudje in de maan als de Mantra. Die noemen de "riang-riang" (een krekel) ook "Nenek Kebajan". En dan volgt het verhaal, dat na den dood de ziel door het westen naar het onderaardsche gaat, genaamd "bri kemuid"3"), waar twee "Raja" huizen. De ééne heet "Umat" en is de heer van het paradijs, de andere heet "Delach" en is de heer van de vuur plaats, de hel. "Verschijnt een ziel voor Raja Umat, dan stelt hij haar

¹⁾ Dit staat weer in geen enkel verband met het verhaal over Nênêq Kěbajan alias Nênêq Bongkoq!

²) Slechts in schrijvers verbeelding is dit het geval, waar hij nu eenmaal in Nènèq Kěbajan de thans reeds vergeten Godheid meent ontdekt te hebben. Van Koeboezijde kan dit mi. onmogelijk beweerd zijn geworden, zooals ik hierna zal aantoonen.

³⁾ Een woord "kemuid" ken ik niet.

de volgende netelige vraag: "Ben ik oud of jong"? — Antwoordt de ziel:"Gij zijt oud", dan slaat hij ze. Zegt ze: "Gij zijt jong", dan is alles in orde, en kan ze het paradijs binnengaan".).

"De weg naar de onderwereld gaat over een brug, zoo smal en scherp als de scherpe kant van een kapmes, genaamd *Titi mato*. De reine ziel komt behouden over de brug in het paradijs. De met zonden beladen ziel plonst echter in den onder de brug zich bevindenden ketel met ziedend heet water, waar zij zoolang blijft, tot de laatste smet gedelgd is. Moet een arme zwaar met zonden beladen ziel lang gekookt worden, dan wordt zij tot wind of rook. Bij een korte uitkoking wordt zij een of ander dier, slang, pad of zelfs een steen. Ze komt echter nooit in het paradijs. Menek Kebajan kent hart en nieren van een ieder, niemand kan haar om den tuin leiden, niets blijft ongestraft".

Tot zoover Prof. Schebesta,

Ik vermoed, dat een ieder, die eenigszins bekend is met de mythen en sagen en metaphysische voorstellingen van Mohammedaansche Inlanders in onzen archipel, wel met verbazing zal gelezen hebben. dat schrijver deze verhalen als nieuw ontdekte zuiver Koeboesche religieuse denkbeelden lanceert. Die spraakzame oude vrouwtjes hebben als levende archieven harer omgeving betreffende allerlei geheimzinnige vertellingen, den vreemdeling hooren informeeren naar hoogere machten en mystieke krachten. - Hijzelf gaf aan, waarover hij het wilde hebben, dus hebben ze hemzelf eerst eens laten uitpraten. want vóór dien zullen ze niet begrepen hebben, waar hij heen wilde, en zeker niet, dat die vreemde gast verband zocht tusschen Nènèq Kěbajan en de reis van 's menschen ziel naar het bovenaardsche. Maar elk dier door hem bedoelde verhalen afzonderlijk kenden ze wel, en toen hebben die praatgrage oudjes, met eene gemoedelijke vrijmoedigheid haar eigen, zich in het gesprek gemengd, zijn zij zelf aan het vertellen geraakt en hebben zij als trouwe bewaarsters ervan, haar eigen kennis gelucht over diezelfde sagen en mythen. — Om een algemeen bekende en vaste kern van zulke verhalen, weet haar mystieke aanleg veelal de meest fantastische combinaties te weven tusschen hoogere en aardsche wezens. En dan komt het er in zulke gevallen voor den Europeeschen toehoorder c.q. onderzoeker op aan te weten, waar de grens is tusschen "Wahrheit und Dichtung", en dit is hem slechts mogelijk als hijzelf de landstaal goed machtig is, zich vertrouwd ge-

¹⁾ De vorige verhaalsters hadden blijkbaar nog nooit van deze twee Raja's gehoord, en lieten alles aan Nênêq Kěbajan over!

maakt heeft met de eigen denkwijzen dier bevolking, en hij bovendien beschikt over de noodige kennis van den die heidensche gemeenschap beinvloedenden godsdienst, i.c. het Mohammedanisme.

Want al zijn vele Koehoes nog heidenen, de Islam heeft dit volkje reeds zoo zeer beinvloed, dat in den loop der laatste tientallen van jaren de bevolking van meerdere Koeboedorpen geheel of gedeeltelijk tot dien godsdienst is overgegaan, wat niet te verwonderen valt, als men weet, dat rondom hen slechts Mohammedanen woonden (wonen). de Koeboes gaandeweg meer geregeld met hen in aanraking kwamen en honderden hunner reeds jarenlang met hen hadden verkeerd. — En toen het in deze streken volkomen veilig geworden was, voelde de inheemsche heidensche boschbewoner zich begrijpelijkerwijs meer aangetrokken tot den Oosterschen vreemdeling, met wien hij in rustige en gemoedelijke geaardheid meer gemeen had en die in ontwikkeling en denkwijzen hem veel nader stond, dan tot den op Westersche wijze naar wetenschap speurenden en gejaagden Europeaan, die gewapend met een notitieboekje en fototoestel eerst een stoel of andere zitplaats moet hebben, voordat hij zich eenigszins op zijn gemak voelt, om dan als regel nog niet eens een gezelligen boom op te zetten, maar.... vragen te stellen.

De Oosterlingen van elk ras of geloof kunnen, waar ook, onder het genot van een strootje of sirihpruim "běrdjongkok" (neerhurkende) of "běrsila" (met onder het lijf gekruiste beenen) genoegelijk kalm bijeen hokken, en dan honderd uit elkaar ongedwongen van allerlei vertellen over levensomstandigheden en wereldbeschouwingen, zooals zij zich die denken en veelal afhankelijk stellen van onbegrepen en bovennatuurlijke krachten. Gesprekken over ziekten en dood, c.q. over materie en ziel, zijn daarbij aan de orde van den dag. - Iedere nietintellectueele Oosterling is in dit opzicht vrijwel gelijkelijk mystiek aangelegd, alleen: de Koeboe mist hierbij nog een bepaalde voorstelling omtrent het hiernamaals, hoe het er daar uitziet en toegaat, en wat hem (zijn ziel) daar te wachten staat. Dit nu weet de Mohammedaan wêl precies te vertellen, en deze zal dan niet nalaten door zijn beschouwingen heen zijn geloofswaarheden in te vlechten: hoe eenvoudiger des te pakkender, vooral wanneer het metaphysische, dus voor den Koeboe nog nieuwe begrippen zijn. Bij een beschrijving van zijn hemel en hel, en hoe men (de ziel) daar belandt, zal de Islamiet het verhaal van de "scherpe brug" natuurlijk niet onvermeld laten, en ik ben overtuigd, dat thans vrijwel iedere heidensche Koeboe dit brugverhaal kent. Doch als naverteller zal diezelfde Koeboe hieraan

weer zijn eigen ideeën als franje vastknoopen, want voor hem is en blijft zoo'n verhaal voorloopig nog slechts een stukje mystiek, een losse sage, zooals hij er zoovele kent, nog voortlevende naast en liggende buiten het verband zijner eigen religieuse denkbeelden en hoogere wetenschap, dus goed om door vrouwen oververteld te worden, maar waar een man uit een zeker soort van zelfrespect zich in het openbaar niet mee inlaat. — Hij heeft immers zijn wijze malint's (sidi's), en die weten het.

En zoo hoorde Prof. Schebesta uit den mond van oude vrouwen het $sir\bar{a}t$ -verhaal, wat niet anders is dan een Moslimsche voorstelling van het laatste oordeel. Om dan in den Mohammedaanschen hemel te komen, moeten alle menschen over de $sir\bar{a}t$ (= brug), die over het midden van de hel ligt, en die zoo smal is als de scherpe kant van een mes of als een haar. De boozen en ongeloovigen vallen er af in het eeuwige hellevuur, d.i. in handen van den duivel ($Ibl\bar{\imath}s$). — Dit is het kernverhaal, waarbij het oude Koeboevrouwtje:

de ziel angin (= wind) noemt, want de hoogere Koeboewetenschap zegt omtrent iemands afsterven o.a. "bangsa angin poelang ka-angin" [d.i. wat van de wind (lucht) is, keert tot de wind (lucht) terug], en dat zijn de njawa (ademhaling) en de roh (geest, denkvermogen), die tezamen de "ziel" vormen");

met titian (= vondertje) de smalle hellebrug bedoelt;

den ketel met kokend water betitelt met kawah lěga (en niet met "kawan lega", zooals Prof. Schebesta vermeldt, want dit laatste beteekent niets) 2), waarmede wordt weergegeven een open krater, het hellevuur, waarover de smalle (scherpe) brug ligt; — en

de hemel weergeeft met padang sian = schitterend glanzende vlakte.

"Die Frau des Djukra" kent hetzelfde Mohammedaansche kernverhaal, en noemt:

de brug zoo smal als het scherp van een kapmes;

den ketel met ziedend water *Kanca* (ten rechte *kangka*), welk woord hetzelfde beteekent als "pangkalan" = afscheep- of landingsplaats, i.c. voor de zielen, die vergeefs getracht hebben over die scherpe brug heen te komen;

¹⁾ Zie bladz. 576.

 $^{^{2}}$) Kawan = makker, kameraad.

Kawah = groote ijzeren ketel, krater, hel. — (De "malim" Maloc spreekt i.c. van kwali (= koeali) = aarden of ijzeren pan, die in de keuken gebruikt wordt). Lěga = open, vrij, ruim, onbezet.

het paradijs een vruchteneiland.

De derde zegsvrouw betitelt de brug, die in den weg naar de onderwereld ligt en zoo smal is als de scherpe kant van een kapmes, zeer juist met *Titi mato* 1), en knoopt aan dit verhaal nog vast, hoe het de zielen in dien ketel met kokend water vergaat, al naar gelang ze meer of minder met zonden beladen zijn.

Opmerkelijk is, dat in de aan dit brugverhaal toegevoegde Koeboe-franje vermeld wordt, dat de buiten de Koeboe-religie staande "Tohan" (= Tochan == de God der Islamieten) het vuur onder den ketel onderhoudt (aanblaast, aanwakkert)!

Heidensche primitieve (bosch)volken zijn als regel zeer mystiek aangelegd, en, zooals dit overal het geval is, zijn de vrouwen dit doorgaans in nog meerdere mate dan de mannen. Zij kunnen zóó geheel opgaan in en meeleven met allerlei wat ze aan geheimzinnigheden vertellen, dat ze dan zelf oprecht gelooven aan de werkelijke waarheid harer verhalen, zij het ook vaak slechts momenteel. In zulk een sfeer verkeerende wordt het in zoo'n samenleving als een gebrek aan veronderstelde wellevendheid beschouwd, als een toehoorder met het medegedeelde zou spotten of den inhoud daarvan zou omzetten in een pertinente schrikaanjagende gedachtenwisseling, vooral als zooiets geschiedt door een jongere tegenover een oudere ²). Dat "die Djukra-Alte" ontdaan was, toen schrijver haar "grausam" plaagde en op den proef stelde inzake het hellebrug-verhaal, lag dus nog al voor de hand. — Ziehier het weergegeven dialoog:

"Gij zijt al oud, grootmoeder, en zult weldra sterven", begon ik op barschen toon.

"Ja, mijnheer", meende het oudje.

"En dan komt gij in den ziedenden ketel".

"Wel neen, mijnheer, waarom zou ik daarin moeten?".

"Gij zijt slecht geweest, en hebt vele zonden op uw geweten, gij komt in den ketel terecht!".

Nu keek het oudje mij zeer ernstig aan, en zei met sidderende stem: "Praat toch niet zoo, mijnheer! Ik ben geen slecht mensch. Wat heb ik dan voor kwaads gedaan? Heb ik iemand geslagen? Heb ik gestolen? Ben ik niet goed geweest voor mijn kinderen en kleinkinderen? Wat heb ik gedaan? Praat toch niet zoo, mijnheer!".

¹) Titi = vonder.

Mato = mata = de scherpe kant van een mes.

²⁾ Vide hoofdstuk II "Vervolg Koeboes".

"Maar komen er dan bij jullie geen misdaden voor, en zijn er dan geen slechte menschen onder jullie?", vroeg ik.

"O zeker, mijnheer, zulke menschen echter gelooven niet aan Nenek Kebajan en aan het ziedende water in den ketel".

"Evenals bij ons, dacht ik bij mijzelf, en zweeg".

Dit onderhoud getuigt wel van onbekendheid van den schrijver met de psyche van zijn vertelster, die hierna zeker niet heel veel meer zal hebben losgelaten aan dien jongeren, kritischen en haars inziens weinig fijn voelenden vreemdeling.

Zoo zal een ieder, die iets van den Islam afweet, in het hierboven door Prof. Schebesta vermelde omtrent de beide "Raja's" Umat en Delach dadelijk herkennen een variant op het verhaal van de beide Mohammedaansche doodsengelen Nakīr en Monkar, die den gestorvene, in zijn graf gelegd, direct komen afvragen of hij een goed Muzelman geweest is. Zoo ja, dan zal de overledene antwoorden door onberispelijk de Mohammedaansche geloofsbelijdenis op te zeggen, waartoe een ongeloovige of niet braaf geleefd hebbend Mohammedaan ten overstaan dier doodsengelen niet in staat is. De goede Islamiet blijft dan "rusten" tot den jongsten dag. Iedere andere doode wordt dan met gloeiende ijzers gekastijd als voorproef van de eeuwige verdoemenis.

Umat en Delach doen sterk denken aan de Mohammedaansch-Inlandsche namen Amat en Dollah, die voor een Koeboe heel wat gemakkelijker te onthouden zijn dan zulke vreemde namen als Nakīr en Monkar. De Koeboe zal dus hebben hooren vertellen, dat een doode kort na zijn begrafenis wordt ondervraagd om hem op de proef te stellen. — Maar hoe? — Die Arabische formule zal hem (haar) te geleerd geweest zijn, dus verzon hij (zij) in plaats daarvan de zinlooze "verfängliche Frage": "Ben ik oud of jong?".

Zooals ik reeds eerder opmerkte, is het keeren van het gelaat naar het Westen voor deze streken iets specifiek Islamitisch.

Wie Nênêg Kêbajan dan wêl is?

Prof. Schebesta vermeldt in zijn "Orang Utan", dat met Nenek Kebajan, Nenek Bonko en Guni Lanjud dezelfde persoon (Godheid) wordt bedoeld, en dat de krekel riang-riang ook Nenek Kebajan wordt genoemd. Een vertaling dezer benamingen kan reeds veel ophelderen, nl.:

```
nenck (ten rechte n \dot{e} n \dot{e} q) = grootmoeder of grootvader;
k \dot{e} b a j a n (Javaansch) = (dorps)bode;
```

nènèq kěbajan beteekent dus letterlijk "grootmoedertje (post)bode". Ze is dan ook niet anders dan het oude grootje, dat in de Maleische handschriften voor postillon d'amour speelt, en meestal bloemen verkoopt.

Nenek Bongko (ten rechte nènèq bongkoq) is "het krom gebogen of gebochelde grootje", dat de inheemsche bevolking dezer streken in de volle maan ziet, met een takkebos op haar rug.

Van Guni Lanjud (ten rechte goeni landjoet) is de vertaling: "het lang naar beneden hangend vlastouw".

Riang is de naam van een krekel, die een zeer doordringend en lang aanhoudend snerpend geluid voortbrengt. — Een snaterend oud wijf wordt in deze inlandsche wereld veel bij zoo'n krekel vergeleken, en.... Nênêq Kěbajan heet zich bij voorkeur te manifesteeren in de gedaante van zoo'n krekel, als ze een uitstapje naar de aarde maakt!

Haar benamingen duiden er derhalve reeds op, dat ze is: de schutspatrones van verliefden, de personificatie van het huwelijksmakelaarschap, de aartskoppelaarster uit de Maleische verhalen, wier tusschenkomst hier op aarde zoo herhaaldelijk (zij het ook in stilte) wordt ingeroepen.

Zij is gehuwd met Begindali (ten rechte Baginda Ali), wiens naam in het Maleisch "zijne gelukzaligheid, de hoogverheven edele", en in het Koeboedialect ook "zijn doorluchtigheid de mensch" beteekent. Minder had zij het in haar positie toch ook slecht kunnen doen, terwijl het voor haar pleit zich zoo'n wederhelft gekozen te hebben!

Dat haar hoogere macht zich van uit haar woonplaats (de maan) bedient van een draad, om daarmee ongemerkt de verliefden aan één te strengelen, en zelfs haar wezen vereenzelvigd wordt met de aan dien draad gegeven benaming van "goeni landjoet", is dunkt me ook nog al begrijpelijk. Zoo ligt het, van sagen-standpunt uit bezien. eveneens voor de hand, dat zij bij haar subtiele werkzaamheden last heeft van geheimzinnige tegenwerking, i.c. veroorzaakt door een kracht, die zich hult in de gedaante van een muis, wier naam Prof. Schebesta wel niet noemt, doch die in verband met de haar toegeschreven functie den opmerkelijk symbolischen naam draagt van tikoes ambang boelan. (tikoes = muis; - ambang = tegenwerken. belemmeren: — boelan = maan). — Blijven hartewenschen van verliefden onvervuld, dan zal dit nooit geweten worden aan deze steeds hulpvaardige postillon d'amour, doch wèl aan de kracht (n.l. van de mystieke muis), die op zoo geniepige wijze het zinnebeeldig tot stand gebracht (te brengen) contact doorknabbelt.

Ook heeft deze schutspatrones als alle hoogere machten in de mythologie haar "tegenhanger", want "neben ihr kennt man (volgens Prof. Schebesta bij de Jakoedn, doch dit is eveneens bij de Zuid-Sumatraansche bevolking het geval, en ook den Koeboes bekend.) eine Nenek Gergussi oder auch Belu genannt, die schwarz und bosartig ist wie ein Tier Sie hat grosze Zähne und lange Ohren". — Gergassi (ten rechte gergasi, een Sanskrietwoord) is de naam van een fabelachtig geslacht van menschenetende monsters met slagtanden, door de Maleiers ook gebezigd als scheldnaam voor de oorspronkelijke bewoners van Kědah — Belu (ten rechte běloc²) beteekent striemen door slaan opgeloopen, of plekken op de huid door knijpen en na baden. — Dat deze kwade geest zwart is, ligt in den aard der zaak. want bij den Oosterling is alles wat kwaad is zwart, en alles wat goed en mooi is wit of blank. - Vandaar ook, dat Nènèq Bongkoq wit is — Zoo zijn zelfs de personen, die de gevaarlijk scherpe hellebrug moeten passeeren volgens de Islamieten reeds te voren geteekend met witte en zwarte gezichten, al naar gelang zij onder de goeden of kwaden gerangschikt worden.

Nènèq Bongkoq woont met haar gemaal op de maan, en van de zon wordt beweerd, dat deze de echtgenoot van de maan is. — Dit overblijfsel van natuuraanbidding komt nog veel voor in Indonesische verhalen. Maar dan volgt hieruit toch, dat zon en maan in den gedachtengang der Koeboes nog een trapje hooger staan dan het liefdesgrootje, waarin Prof. Schebesta de vergeten Godheid vermoedt gevonden te hebben, want hoe zeer gezocht en gewaardeerd ook, zij is toch slechts een bewoonster van de maan.

Waar ook op de wereld worden bij af te leggen eeden steeds de hoogste en machtigste Godheden, geesten of krachten aangeroepen. In het echt Koeboesche eedsformulier zijn deze: "boemi, boelan, bintang, matahari saksi-ilah akoe, kalau...." (aarde, maan, sterren en zonzijn mijn getuigen, als....). Nênêq Kěbajan wordt hierbij niet genoemd, en terecht.

Het laatstbedoelde oudje laat Prof. Schebesta aan het eind van haar brugverhaal zeggen: "Nênêq Kěbajan kent hart en nieren van een ieder, niemand kan haar misleiden, niets blijft ongestraft", — wat met het brugverhaal niets, maar dan ook heelemaal niets te maken heeft. Door een dergelijke teboekstelling zou men in de meening gebracht worden, dat Nênêq Kêbajan op zijn minst genomen de noodige bemoeienis heeft met de zielen der afgestorvenen, wat alleen volgens schrijvers gedachtengang begrijpelijk is, omdat het hem immers wil

voorkonen, dat zij "die bereits vergessene Gottheit" is. — In een heel ander verband echter is de inhoud van dezen slotzin wel verklaarbaar, want hoe zou Nènèq Kěbajan haar intermediair behoorlijk kunnen verleenen, als het binnenste der menschen voor haar eens geen open boek was? Bovendien zal de cathegorie van aardbewoners, die haar tusschenkomst inroept, er wel voor zorgen haar volledig mededeeling te doen van de intiemste hartsgeheimen. Dat "niets ongestraft blijft", komt, zoo in het algemeen gesproken, niet voor haar rekening, want daartoe mist ze de macht van religieuse Godheid. Slechts degenen, wier wenschen door haar vervuld werden en die hun daarbij gedane geloften niet zijn nagekomen, verbeuren hierdoor haar genegenheid, en een Koeboe, wiens verliefde gemoed nog weinig op standvastigheid kan bogen, zal zich daaraan niet gauw blootstellen: men kan nooit weten....!

Nu we gezien hebben, wie Nènèq Kěbajan alias Nènèk Bongkoq dan wèl is, zal het geen bevreemding meer wekken, dat Prof. Schebesta alleen van meer bejaarde vrouwen zijn inlichtingen verkreeg over deze bovenaardsche huwelijksmakelaarster, want in de Inlandsche wereld, waarin hij zich toen bewoog, zijn het juist die oudjes, die op dit ondermaansche als koppelaarsters fungeeren en het meest met deze patrones te maken hebben c.q. voor anderen haar hulp inroepen. In elke dorpsgemeenschap treft men als regel een of meer oudere vrouwen aan, die in dit opzicht een bepaalde reputatie genieten, want daarvoor zijn noodig tact en kennis van goede omgangsvormen. Manspersonen leenen zich daar niet toe, ten minste niet in het openbaar: zij houden zich, zij het vaak kwasi, afzijdig van dit "oude-wijven-gedoe", wat niet wegneemt, dat menige jongeling stikumpjes zich wel degelijk tot oude vrouwtjes wendt, als hij op zijn eentje de sympathie van zijn hartelap niet kan winnen

Vandaar dan ook, dat Prof. Schebesta inzake zijn informaties omtrent dit liefdesgrootje zoo weinig succes had bij de mannen, en hij bij hen steeds stuitte op een constant stilzwijgen, terwijl het juist oude vrouwen waren, die zich in deze zoo mededeelzaam toonden. — "Die Männer Sie blieben stumm. — Die Männer zuckten abermals mit der Achsel. Sie waren verlegen", tot een oude vrouw, die schrijvers vraag gehoord had en de trap van haar hut afkwam, riep: "Nènèq Bongkoq!" Jammer, dat schrijver er niet bij vermeld heeft, of dat oude vrouwtje hem gevraagd heeft of hij al dan niet vrijgezel was, want dit is vrijwel het eerste waarnaar dan ge-

informeerd wordt. In het bevestigend geval maakt dit zoo'n oudje nog spraakzamer omtrent de onderwerpelijke kwestie.

Typisch vooral is, wat Prof. Schebsta in dit verband van zijn grooten voorlichter, den "malim" Maloe mededeelt, n.l.: "Die Mythe von der Nenek Bonko war auch Malu bekannt, doch brachte er sie nicht mit der Schopfung in Verbindung". — De Koeboes zijn volgens schrijvers oordeel "auszerordentlich abgefeimte Schamanisten", doch desniettegenstaande heeft deze "eerwaardige" drager hunner hoogste wetenschap het blijkbaar beneden zich geacht om dien "onwetenden" vreemdeling inzake zijn waanvoorstelling over Nènèq Bongkoq naar den mond te praten. — Doch Prof. Schebesta heeft ook dit niet aangevoeld. Hij had nu eenmaal Nènèq Bongkoq "ontdekt", bij de Jakoedn zoowel als bij de Koeboes, en bleef, ondanks deze duidelijke wenk van zijn vraagbaak, zich vastklampen aan zijn idee, dat zij mogelijk de thans reeds vergeten Godheid dier stammen was!

Waar echter de geleerdste en meest eerbiedwaardige mannen bij uitsluiting de beoefenaars en dragers zijn der hoogste wetenschap, i.c. van den religieusen heelkrachtigen eeredienst, en waar de vrouw door haar wezen voor zoo'n gewichtig en veelomvattend ambt ongeschikt geacht wordt en zij hoogstens kan fungeeren als helpster van den hoogepriester, daar kiest zoo'n gemeenschap zich geen vrouwelijk personage tot Godheid of hoofd-God (hoofd-geest), want zelfs als zoodanig blijft ze dan toch steeds "vrouwelijk" in haar wezen, d.w.z. iets tweede rangs. — Zoo'n keuze zou ten eenenmale in strijd zijn met de door dit volkje gedachte inferioriteit der vrouw, ook in wetenschappelijk opzicht. Als schutspatrones voor verliefden is zoo'n vrouwelijke hoogere macht wêl op haar plaats, als zijnde volkomer in overeenstemming met het vrouwelijke idee, haar wezen, aanleg en geaardheid.

Maar à propos, waar schrijver de veronderstelling lanceert, dan Nènèq Kěbajan alias Nènèq Bongkoq "die heute bereits vergessene Gottheit" zou geweest zijn, daar had het toch op zijn weg gelegen aannemelijk te maken, hoe een Koeboegemeenschap, die haar eeredienst van af overoude tijden zóó minutieus en angstvallig bewaard heeft, er toe kwam haar hoofd-God of hoofd-geest als zoodanig volkomen in het vergeetboek te plaatsen. Dus mogelijk een decadentieverschijnsel? — Neen, zegt Prof. Schebesta: "Tatsächlich handelt es sich um keine Dekadenz". — Maar dan moet ik verklaren, dat ik zijn gedachtengang niet kan vatten, — wat zoo heel erg niet is, want Nènèq Bongkoq zal er haar minnespel-intermediair wel niet om

staken, en geen rechtgeaard Koeboe zal er over denken deze hoogere huwelijksmakelaarster tot "Godheid" zijner religie te verheffen. Mocht schrijver er nog over denken het promotorschap dezer zijnerzijds haar toegedachte rehabilitatie te aanvaarden, dan kan hij er m.i. zeker van zijn, dat hij hiervoor van Koeboezijde geen enkel blijk van instemming zal ontvangen, tenzij mogelijk van dat ééne oudje, dat hij fotografeerde en aan wie hij een geschenk gaf voor haar onthullingen, welke hem het eerste aanknoopingspunt en houvast verschaften omtrent de religieuse ideeën der Koeboes, en die door haar weten de mannen beschaand had gemaakt!

Toen ik op 1 Mei 1926 te Djambi op eens bezoek kreeg van den oud-Pangéran van Mangsang, het gewezen bendehoofd Radèn Pamoeq, den malim Maloe, tezamen met den Chinees Thè Kim Yan 1), werden er behalve veel oude ook nieuwe koeien uit de sloot gehaald, en vertelde Maloe o.a. van den "toean doktor blanda asing" 2) (Prof. Schebesta), dien hij ongeveer een jaar te voren ontmoet had, en die net als die vroegere (Dr. Hagen) hem van alles en nog wat betreffende de Koeboes gevraagd had. Beiden waren volgens hem "onze taal" niet goed machtig, en "de dokter van het vorige jaar" had zich o.m. zeer geinteresseerd voor Nènèq Bongkoq (Kěbajan).

"Barangkali boedjang!" ("Dan was hij wellicht vrijgezel!"), merkte de oud-Pangéran schertsend op. — En toen ik dit bevestigde, reageerden zij beiden hierop als uit één mond met een lachend: "itoe Jia"! ("Daar heb je het!").

HOOFDSTUK V.

Waren de oorspronkelijke Koeboes al dan niet een nomadiseerend volkje zonder religieusen eeredienst?

In tegenstelling met Dr. Hagen en met mij beantwoordt Prof. Schebesta deze vraag in zijn meer principieele "Protomalayen" ontkennend, waarbij hij zich opvallend autoritair en apodictisch tegen Dr. Hagen keert. — In zijn meer beschrijvende "Orang Utan" geeft hij het bestaan hebben der z.g. wilde nomadiseerende Koeboes toe.

¹⁾ Vide bladz. 563-564.

^{2) = &}quot;Niet-Hollandschen Europeaan Dokter".

doch blijft hij als onaanvaardbaar achten, dat deze "religionslos" waren, niettegenstaande hij hieromtrent een zeer duidelijke mededeeling uit den mond van Koeboes noteerde.

"Ongetwijfeld zijn de Koeboes een eigenaardig volk, doch lang niet zoo dat zij een zoodanige rol in de ontwikkeling der menschheid konden spelen als hun door enkele onderzoekers") wordt toegeschreven". — "De onderzoekers"), die beweren, dat de Koeboe in enkele tientallen van jaren van diermensch tot de hoogte zijner tegenwoordige beschaving zóó snel opklom, hebben de gewichtigste factor in deze zaak niet gekend: deze baseert zich op de overeenkomst der Koeboes met de Jakoedn op Malaka. Jakoedn en Koeboes zijn één volk, hun materieele en economische beschaving is gelijk, gelijk is hun religie en taal, en gelijk zijn hun physieke eigenschappen".

Best mogelijk. — Ik kan dit niet beoordeelen, doch vreemd is het, dat de snelle opkomst der Koeboes in de eerste plaats zou moeten worden toegeschreven aan hun groote overeenkomst met de Jakoedn, waarvan zij zichzelf niet bewust zijn, terwijl ze met dit volk geen enkel contact hebben!

"De overeenkomst kan men tot in kleinigheden nagaan (aanwijzen). Dat de Koeboes en de Jakoedn van huis uit een en dezelfde taal spreken, daarover verkeerde ik geen oogenblik in twijfel". — niettegenstaande die "taal van huis uit" bij de Koeboes voor schrijver "unverständliche Beschworungen" waren, en hij zoo herhaaldelijk gewone Maleische en (of) Koeboesche woorden verkeerd of stuntelig in Latijnsche karakters weergeeft!

In zijn "Protomalayen" zegt Prof. Schebesta: "Die Muttersprache der Kubu und Jakoedn ist das Malayische. Sie haben das reinere Malayisch bewahrt". — "Ten aanzien van de Koeboes wordt dit toegegeven en zijn er geen gronden aan te wijzen voor de bewering, dat zij ooit een andere taal dan het Maleisch gesproken hebben. Wat Hagen als waarschijnlijk hiervoor aangevoerd heeft, is door van Dongen reeds weerlegd, zoodat de bewering als zouden de Koeboes het Maleisch van de omwonende Maleiers hebben overgenomen, als onbewezen moet worden afgewezen". — "Bei den Jakudn liegt die Sache weniger klar", want bij hen is de taal meermalen sterk beïnvloed geworden door die der omwonende Negrito's en Mon Khmer, doch bij alle Jakoednstammen is de religieuse taal steeds dezelfde: de tooverspreuken zijn Maleisch". — Zou schrijver die bij alle

¹⁾ Hier worden wederom geen namen genoemd.

Jakoedustammen dus wil begrepen hebben? — Zijn Koeboe-beviniingen dienaangaande gelezen hebbende, is dit nauwelijks aan te nemen.

Dit onderscheid in taaleigen bij Koeboes en Jakoedn ontgaat me, waar ik in mijn "Vervolg-Koeboes" er reeds op wees: le dat de "jenang's als representanten der in de buurt wonende andere bevolkingen de Koeboedialecten steeds sterk hadden bemyloed!), en 2e. lat men naar verhouding juist in de Koeboe-salèh's ("Sprache der Religion", "Zauberspruche") nog de meeste "eigen woorden" aantreft Bovendien is het opmerkelijk, dat in "das reinere Malayisch" ezer voor schrijver onverstaanbare religieuse taal zulke specifiek Javaansche en Arabische woorden voorkomen welke in het gewone Maleisch van Zuid-Sumatra niet gebezigd worden.

"Gleich ihre Religion und Sprache" — "Die Vergleich kann man bis in Kleinigkeiten inhren". — 't Is mogelijk. — Ik kan echter niet vermoeden op welke "Kleinigkeiten" hier gedoeld wordt, doch waar Prof. Schebesta niettegenstaande (en mogelijk juist door) de voorlichting van zijn factotum Maloe, een nog zoo bitter weinig helder beeld verkreeg van de elementaire hoofdzaken hieromtrent, daar zal de rest, d.i. de beweerde overeenkomst gebaseerd op die ongenoemde "Kleinigkeiten", wel naar rato zijn. En het zal geen verwondering baren, dat iemand, die zoo weinig ter zake kundig, beschouwingen durft leveren over taal, religie en oorspronkelijk beschavingspeil der Koeboes, even lichtvaardig nog een stap verder gaat, en zich laat verleulen tot het beoordeelen van andermans werk, e.q. bevindingen en inzichten over datzelfde volk.

"Dat er vroeger z.g. "wilde" Koeboes waren, die in de bosschen een nomadenleven leidden, kan niet betwijfeld worden, nadat van Dongen zoo'n groep ontmoet heeft. Het zij nadrukkelijk vermeld, dat dit echter de eenige keer is, en voor en na van Dongen heeft niemand ooit "wilde" Koeboes gezien". — Tusschen haakjes wordt hier vermeld: "Einen fluchtigen Besuch bei "wilden" Kubu schilderte der Hollandische Regierungsbeamte Tassilo Adam", — doch niet, dat dit plaats vond in 1921 in de Tabirstreek (boven-Djambi)!

"Op grond van het (dit) bericht van dezen onderzoeker (d.w.z. van mij) werden door andere geleerden allerlei "unangebrachte Theorien"

¹⁾ In "de Koebocs" num ik als bijlage op een verkloring van het Rawasche rentjongschrift, dat tochtertijd, door jeugdige Koebocs in die strek a veel gebezigd werd als liefdesschrift, wat toch zeker wel een zeer sterke beinvloeding van Redjangsche zijde aantoont.

opgesteld, welke de beschaving in een scheef daglicht stelden". — Ik kom er hier dus nog al goed af. Die "andere geleerden" hebben i.c. misdaan.

Hierna volgt een ongeveer twee en een halve pagina lang citaat uit mijn "Ridan-Koeboes", waarna schrijver vermeldt: "Jammer genoeg heeft de onderzoeker deze horde niet in hun kamp kunnen gadeslaan, en bovendien was het bezoek bij hen slechts vluchtig (vorübergehend). Van Dongen meende zelf, dat door een langer verblijf onder hen wellicht nog meer uit hen te halen zou zijn geweest, en mogelijk waren ook in religieus opzicht ideeen aan het licht gekomen, die onder de gegeven omstandigheden verborgen bleven".

Als ik hen niet in hun "kamp" had kunnen gadeslaan, hoe zou ik dan in staat geweest zijn hun primitieve verblijven, hun doen en laten aldaar, alsmede mijn tocht daarheen te beschrijven? Over zooveel fantaisie heb ik nooit kunnen of willen beschikken.

Ik heb naar aanleiding hiervan er mijn "Ridan-Koeboes" nog eens op nageslagen, doch nergens kon ik daarin een bevestiging vinden van deze beweringen van Prof. Schebesta Dat ik bij de z.g. Ridanners in religieus opzicht op een volslagen niets bleef stuiten, is mij later volkomen opgehelderd, toen ik de religieuse grondslagen, denkbeelden en handelingen der overige Koeboes had leeren kennen, zooals ik een en ander in "de Koeboes" en "Vervolg-Koeboes" beschreven heb. — Het merkwaardige nu is, dat hoe deze schrijver ook zijn best tracht te doen het vroeger bestaan hebben van dit niets op religieus gebied bij de Koeboes weg te redenceren en te ontkennen, hij dit zelf, ondanks alles, nog eens komt bevestigen!

"De Ridanhorde is de eenige bekende wilde Koeboehorde, alle andere Koeboes staan hier beslist tegenover met een beschaving, zooals ik ze zooeven in het kort geschilderd heb, en zooals zij door van Dongen uitvoeriger beschreven werd. — Het gaat niet aan die kleine horde tegenover de geheele Koeboegemeenschap uit te spelen, vooral (niet) wijl ze niet voldoende langdurig en evenmin onder voldoende gunstige omstandigheden onderzocht zijn kunen worden".

Uit dit betoog kan moeilijk anders geconcludeerd worden, dan dat schrijver voor zijn eigen beschrijving van en oordeel over allerlei Koeboes (die ganze Kubuschaft!) deze factoren dus wêl in voldoende mate aanwezig acht. — "Ook de Ridanhorde is een overblijfsel van de in de bosschen verdreven en schuw geworden Koeboes, die voor (door) de vervolgingen der Maleiers de schuilhoeken der wildernis opzochten, en nog niet den moed hadden, zich vreedzaam te vestigen,

zooals hun broeders dit reeds sedert langen tijd gedaan hadden"!

Dat in de "Orang Utan" het bestaan hebben van wilde nomadiseerende Koeboes wordt toegegeven, is al veel, want in de "Protomalayen" tapt Prof. Schebesta hieromtrent uit een heel ander vaatje. Hierin heet het: "Von den Kubu wird behauptet dasz sie ursprünglich keinerlei Pflanzungen angelegt haben, sondern ein wildes Nomadenleben fuhrten, ähnlich wie die Negrito auf Malakka. Man lasse sich durch solche Behauptung nicht irreführen. Ein diesbezüglicher Beweis ist nämlich noch gar nicht erbracht worden. Nur die Ridan-Kubu. sagt van Dongen, hatten keine Pflanzung. Das ist der einzige bekannte Fall". — En verder: "Ich lege nochmals den Finger darauf, dasz nur einmal eine solche ruckständige Gruppe beobachtet worden ist. Ferner beachte man, dasz nach Eintritt geregelter Verhältnisse auf Sumatra die wilden Kubu verschwunden sind. - Sie existieren heute nicht und früher herrschten nur Gerüchte über sie, die noch dazu von Malayen stammten. — Auszer van Dongen hat niemand wilde Kubu je gesehen".

Dit is niet juist. — Schrijver zelf vermeldt in zijn "Orang Utan", dat de "eerste ontdekker" in 1823, die "andere reiziger" vijftien jaren later, en in 1877/1878 de Midden Sumatra-Expeditie allen de Koeboes indeelden in tamme of gevestigde en wilde of nomadiseerende Koeboes. — Ook controleur Hens kende wilde Koeboes. Op bladz. 161 van zijn werk vermeldt Dr. Hagen in een noot: "Die nomadisierenden wilden Kubu zwischen Tabir, Měrangin und Těmběsi stehen nach brieflicher Mitteilung von Kontroleur Hens nicht mehr ganz so tief wie die Ridaner". — En de heer Tassilo Adam in 1921 in de Tabirstreek? — Ik was mogelijk de eenige, die in de gelegenheid was, ze wat nauwkeuriger gade te slaan.

De zin en inhoud dezer beide aanhalingen, — zijnde een vooropstelling van feiten ter weerlegging van Dr. Hagens zienswijze, waarbij par acquit de conscience mijn exceptioneele waarnemingen worden ingelascht, welke echter nog afdoende bewezen dienen te worden(!), — zouden niet doen vermoeden, dat dezelfde schrijver in het begin dezer verhandeling ¹) over zichzelf en over mij vermeldt: "Gewisz kann ich keine tiefe Kenntnis der Kubu durch einen dreiwochigen Aufenthalt unter ihnen für mich in Anspruch nehmen. Darum schätze ich die Forderung meiner diesbezüglichen Kenntnisse um so höher ein, die

¹⁾ D.i. in zijn "Protomalayen".

mir in Djambi durch den dortigen Residenten van Dongen zuteil wurden. Mit ihm konnte ich wiederholt verschiedene Kubuprobleme besprechen. Van Dongen ist namlich der einzige, der eine tiefgehende Kenntnis der Kubu für sich in Anspruch nehmen kann, da er 20 Monaten lang unter ihnen arbeitete".

Dat vroeger slechts door Maleiers verspreide geruchten de ronde deden over (deze) nomadiseerende Koeboes, moet ik ten stelligste ontkennen. Juist mijn kennismaking met de "Koeboe Semamboe" of de "Koeboe Děpati Aroes" (want zóó noemden de z.g. tamme Koeboes deze hun nog zwervende confraters) was een der voornaamste factoren, welke het mij vergemakkelijkte een beter inzicht te krijgen in het gemoedsleven der Koeboes, zooals ik dit beschreef in het 2e hoofdstuk van de "Vervolg-Koeboes". – Mocht echter Prof. Schebesta onder de Koeboes der door hem bezochte streek ooit geinformeerd hebben naar het bestaan (hebben) der z.g. (wilde) "Ridan-Koeboes". dan zal zoo goed als zeker niemand begrepen hebben, wie hij daarmede bedoelde, want de Loemoeroes, ontstaan uit de samenvloeiing der Kloempang-, Ridan- en Tingkip-rivieren, vormt met deze rivieren één stroomgebied, waaraan voor Inlanders van elders den naam der "Kloempang-Koeboes" verbonden is, omdat deze daar verreweg de talrijkste en meest geciviliseerde stam vormen, die echter in mijn tijd met de rondzwervende "stinkerds" van de boven-Ridan geen enkel contact onderhielden.

Sedert zijn deze z.g. Ridanners inderdaad van den aardbodem verdwenen, en voor zoover mij bekend als gevolg van twee met een tusschenpoos van ongeveer drie jaren (tusschen 1905 en 1908) onder hen uitgebroken pokken-epidemieën, waarbij de eerste maal hun stam gedund zou zijn van z 110 op ± 30 personen, terwijl door de tweede epidemie het restant van dezen stam zou zijn weggevaagd. Deze wetenschap heb ik niet van Maleiers, doch van de Koeboes zelve. De eerste epidemie werd mij in al haar ellende persoonlijk medegedeeld en gedemonstreerd door de resteerende "Ridanners", terwijl ik de tweede catastrophe vernam van Koeboes in de boven-Batang Hari Lěkostreek, wier terreinen grenzen aan die der Kloempang-Koeboes.

Juist is dus schrijvers bewering, ..dasz nach Eintritt geregelter Verhältnisse auf Sumatra die wilden Kubu verschwunden sind", d.w.z. zulke nog volkomen nomadiseerende stammen, want elders vindt men thans nog wel van die trekkers, n.l. in de bosschen langs de Sĕmangoesen Lakitan-rivieren, alsmede in het uitgestrekte boven-Djambigebied, doch deze hebben allen reeds (kleine) aanplantingen, zij het dan ook

soms nog niet van rijst. - Van het bestaan dezer nog vrij primitieve Koeboestammen, wier boschstreken tot nog toe door de Europeesche industrie vrijwel ongerept gelaten bleven, schijnt schrijver echter weinig af te weten, want op het schetskaartje, voorkomende in zijn "Orang Utan", worden voor hen zelfs geen terreinen aangegeven!— Het eenige wat hij van de Semangoes- en Lakitan-Koeboes weet te vertellen is de "gewaardeerde mededeeling" van de zijde van de bemanning van de boot, waarmede hij van Palembang naar Pangkalan Bajat stoomde, dat bij deze Koeboes de blaaspijp in gebruik zou zijn. Dit blaaspijp-intermezzo zal ik, als zijnde van geen belang, niet verder weergeven. Alleen zij hieromtrent even aangestipt, dat die blaaspijpen gemaakt zouden worden van grawan- (ten rechte ngërawan- of měrawan-)hout, en dat de daarbij gebezigde pijl pasar zou heeten. ---Ik ken voor "pasar" geen andere beteekenis dan markt of marktplaats. — Een pijl heet panah, en de kleine soort, welke men uit een blaasroer schiet, wordt damag of anag damag genoemd.

"Hagen kann sich mit der Ansicht der Dekadenz der Kubu nicht befreunden. Gewisz, eine solche Dekadenz wie er sie schildert 1), ist ein Ding der Unmoglichkeit, aber ein so sprunghafter Aufschwung 2), wie er nach seiner Konstruktion für die zahmen Kubu hätte gewisz stattfinden mussen, ist ebenso ein Unding. — Tatsächlich handelt es sich um keine Dekadenz, aber auch um kein sprunghaftes Emporschnellen der Kubu 2), denn niemals stand die Kubuschaft auf einer so niedrigen Kulturstufe wie es uns Hagen glaubhaft machen möchte, zu welcher Stufe er nur durch gewaltsames Abstrahieren gelangt ist".

Aldus Prof. Schebesta in zijn "Protomalayen", terwijl hij als naprater van de hem door Maloe opgedischte Koeboewijsheid zelf weet te verhalen van verwilderde en "verdierlijkte" Koeboes, zij het dan ook door een gedwongen "voorbijgaand schijnnomadisme" als gevolg van "slechts" vijf of meer eeuwen geduurd hebbende vervolgingen, waaraan zij zouden hebben blootgestaan!

En wat vermeldt schrijver nu in zijn "Orang Utan"?

"Overigens vertelde men ³) aan de Kandang, dat de Koeboes oorspronkelijk slechts het "djampi" gekend zouden hebben, niet echter de dikir- en salih-ceremoniën. Zij zouden die groote ceremoniën

¹⁾ En hij kon zich daarmee "nicht befreunden"?!

²⁾ Het is mij onbegrijpelijk hoe Prof. Schebesta dit Dr. Hagen in den mond kan leggen Dr. Hagen beweert juist het tegengestelde, zie bladz. 610.

³⁾ Deze "men" kan (kunnen) slecht anders dan een Koeboe (Koeboes) geweest zijn.

vroeger reeds daarom niet hebben kunnen uitvoeren, omdat hun woningen slechts heel kleine boschhutten waren 1). Eerst later, zoo meende men, zijn deze ceremoniën ontstaan. Eens speelden kinderen onder een hut, waar een hond gestorven was. De kinderen meenden, dat dit dier slechts ziek was, en wilden het door hun spel weder gezond maken, en zoo waar, het werd weder levend 1). Dat spel noemde men "Bermalim Kuju". Zoo ontstond het malimwezen bij de Koeboes".

Dus toch?? — In 't kort dus vrijwel gelijkluidend aan wat ik in de "Ridan-Koeboes" vermeldde?, n.l.: "Tegen (zware) ziekten en den dood kennen ze geen ander genees- of voorbehoedmiddel dan vluchten. Geneesmiddelen hebben en kennen ze niet, laat staan iemand. die ze weet toe te passen. Alle ziekten moeten vanzelf overgaan.... Vóórdat de pokken-epidemie onder hen uitbrak, vertelden ze mij, was er een Koeboe, die de kunst verstond van "djampi-djampi", d.i. door bespuwen een zieke genezen, maar die was ook aan de pokken gestorven, en nu kende niemand die kunst meer". - Later ontstond het "Bermalim Kuju-Spiel", zooals ik het uitvoerig beschreef in "de Koeboes", toen het echtpaar "Malim Koejoeg" en zijn vrouw "Rěbijah" een jongen hond (= koejoeq), dien zij onder hun hut dood vonden liggen, tot het leven teruggebracht. - "So kam das Malimwesen unter den Kubu auf", waarvan Prof. Schebesta een uiting gezien meende te hebben in de "dreitägige Schamanenzeremonie" aan de boven-Kandang. Dus in den grond precies hetzelfde proces van niets tot iets op religieus gebied, zooals ik dit beschreef in de "Vervolg-Koeboes".

Dat hij als R.-K. priester, zonder zelf een behoorlijk onderzoek in te stellen mijn uiteenzetting hiervan niet kon aanvaarden, laat ik nog tot daar aan toe en vind ik begrijpelijk, maar waar hijzelf in zijn "Protomalayen" zegt: "Meiner Meinung nach sind die Ueberlieferung und Erzählungen der Protomalayen über Völker- und Kulturmischung mehr zu werten, als man es bislang getan hat", — daar ontgaat het me. dat hij mijn zienswijze onaannemelijk blijft achten, nu deze hem bevestigd werd door een vrijwel gelijkluidende

¹⁾ Toch wel merkwaardig, dat door schrijver bij dit volkje de toeneming in omvang hunner godsdienstige ceremonien afhankelijk gesteld wordt van c.q. evenredig aan den groei hunner behuizing van primitieve boschhut tot flinke woning, alsof "in den goeden ouden tijd" die "hut" een beletsel was voor het "bermalim" van dien gestorven hond! — Maar à propos: hoe zou dit "kinderspel" mogelijk geweest zijn, als die hond geen "Halus" gehad had?! — Zie bladz. 575 en 579.

mendelinge Koeboemededeeling, te meer waar hij direct daaropvolgend uit den mond van diezelfde en meest geeiviliseerde Koeboes begrafenisgewoonten noteert 1), welke slechts denkbaar en verklaarbaar zijn bij een oorspronkelijk "religionslos" volk, dat toen tevens nog een nomadenleven leidde.

Bovendien was het voor hem "verhältnismäszig leicht, die Religion der Primitieven zu ergründen", omdat hij "verwandte Ansehauungen" kende. Aan dit "Ausnahmevolk" sehonk hij zijn bijzondere aandacht. omdat bij de Koeboes "das Religionsproblem insofern besonders interessant" is, wijl men dit volk soms heeft willen laten doorgaan voor "das einzige religionslose Volk auf Gottes weiter Erde". — Maar dan zon het toeh vanzelisprekend geweest zijn, dat, - waar hij toen zoo'n mooi aanknoopingspunt had, om die beweerde oorspronkelijke "Religionslosigkeit" van dit volkje zelf grondig te onderzoeken. hij deze gelegenheid met beide handen had aangegrepen om die zienswijze zijner tegenstanders eens afdoende te weerleggen. - Was het onmacht of onwil, dat hem hiervan weerhield? - Mijns inziens beide. — Want is het niet zeer opvallend, dat Prof. Schebesta, — bij wien deze onderwerpelijke mededeeling niet in goede aarde kon vallen, en die hij dan ook in zoo twijfelenden zinsvorm weergaf. - beweert dit verhaal vernomen te hebben van een Koeboegemeenschap, die het hem vrijwel zeker niet verteld zal hebben?! — Om dit te bewijzen, dien ik even in herhalingen te treden.

Bij de z.g. Boclian- of Djambi-Koebocs, dus ook in het Koeboedorp aan de Kandang, leidt de sjamaan, d.i. de sidi, den oorsprong zijner hoogere wetenschap af van zijn grooten eersten voorganger Kõmantan Dõroc van "kota Djambi", die met zijn echtgenoote (als inang) door het bõrdjanam (d.i. een bezweringsséance, waarbij een kuil gegraven werd (wordt), om daarin den zieke te bezweren = "běrsalèh") zijn bovennatuurlijke kracht toonde, en hierdoor een doode tot het leven wist terug te roepen.

Een sjamaan van de z.g. Oeloc Këpajang-Kocboes, die malim of malim pëngasoc¹) heet, zooals schrijvers factotum Maloc er een was, volgt de door diens grooten voorganger Malim Kocjocq gegrondveste hoogere wetenschap, die haar oorsprong vindt in het door hem met zijne echtgenoote (als oclocbalang) te Oeloe Këpajang (d.i. vlak bij Pěnamping aan de Lalanrivier) in het leven terugroepen van een dooden jongen hond (= kocjocq).

¹⁾ Zie bladz. 606 en volg.

¹⁾ Pěngasoe van asoe = hond

Deze twee religieuse richtingen van het Koeboesjamanisme houden zich streng van elkaar gescheiden, vandaar dat van de vroegere dubbeldoesoen Moeara Bahar het eene dorp (Tandjong) bewoond werd door Boelian-Koeboes, en in het andere (Tölok) de Oeloe Kěpajang-Koeboes waren verzameld. — De sjamanen dezer beide religieuse richtingen ontweken (ontwijken) elkaar. — Daarom trof Prof. Schebesta bij de groote driedaagsche seance in het Kandangdorp zijn vraagbaak, den malim Maloe, daar niet aan, terwijl het afleggen van den betrekkelijk kleinen afstand tusschen zijn verblijf in het ladang-complex aan de boven-Bahar en het dorp aan de boven-Kandang voor hem als Koeboe weinig bezwarend zou zijn geweest.

Na de bijwoning der driedaagsche bezweringsvoorstelling in het Kandangdorp, van welke séance schrijver niet anders begreep en noteerde dan wat hij aan uiterlijken vormendienst zag verrichten, ook al omdat de zeer weinig toeschietelijke sidi daarna op zoo onheusche wijze zijn verzoek om nadere inlichtingen afwees, wendde hij zich om uitleg van de hoogere Koeboewetenschap tot den voorganger der andere Koeboerichting, n.l. tot zijn vraagbaak malim Maloe, die hem in deze welwillend te woord stond. — Meer dan twee pagina druks wordt door schrijver uit Maloe's mond hierover opgeteekend, en dan volgt daarot direct de alinea, waarin wordt geboekstaafd de mededeeling over het "Bermalim-Kuju-Spiel", dat is dus iets specifieks betreffende de sjamanenrichting, waartoe malim Maloe behoort en waarvan hij een toonaangevend voorganger is, doch met den aanhef: "Uebrigens erzählte man am Kandang, dasz....", waardoor Prof. Schebesta het dus wil doen voorkomen, alsof hij dit verhaal van de Boelian-Koeboes verkreeg, c.q. van den hooghartigen sidi aan de boven-Kandang, die hem na de door hem bijgewoonde séance zelfs geen naderen uitleg daarvan waardig keurde! - Deze zou hem nu wèl een inderdaad vrij juiste mededeeling hebben verstrekt, welke niets te maken had met de juist afgehandelde ceremoniën en evenmin sloeg op zijn eigen ritus, doch die betrekking heeft op het ontstaan en den groei der hoogere Koeboewetenschap bij (van) een andere, geheel buiten zijn gemeenschap staande religieuse Koeboerichting! - Onwaarschijnlijker kan het haast niet, en het opteekenen van dit verhaal omtrent het "Bermalim Kuju-Spiel" als basis van het malimwezen is dan ook niet anders verklaarbaar of aannemelijk dan uit den mond van Maloe, den malim, den voorganger bij het běrmalim of "Bermalim Kuju".

"So erzählte Malu"; - ..eine Kubupersönlichkeit der ich manche

wertvolle Aufklärung über Kubuprobleme verdanke"; -- "Der Vorgang wie ihn Malu schilderte ist durchaus verständlich"; -- "Diesem alten Kubu verdankte ich manche Ergänzungen zu den bereits gesammelten Kenntnissen über Kubuleben und Kubuart"; - "Meiner Meinung nach sind die Ueberlieferung und Erzählungen der Protomalayen über Volker- und Kulturmischung mehr zu werten als man es bislang getan hat"; - enz. - Alles goed en wel, maar met dit onderwerpelijke verhaal over de wording van het malim-wezen, waaruit voor de hand liggend en logisch te construeeren was de groei der hoogere Koeboewetenschap annex religieusen eeredienst van uit het nicts van vroeger tot het icts van heden 1), werd een ongewenschte snaar aangeroerd. - Dit nu kwam heelemaal niet in Prof. Schebesta's kader van pas. - en nu was het op eens niet meer het spraakzame factotum Maloe, de maiim, die aan het woord was, doch begon plotseling de "selbstherrliche" en gesloten sidi der Boelian-Koeboes mededeelzaam te worden door schrijver een uiteenzetting te geven van het ontstaan der malim-wetenschap! — Zijn herinnering en gemaakte aanteekeningen hebben schrijver hierbij wel heel vreemde parten gespeeld! — Van "gewaltsames Abstrahieren" gesproken....!

Den doorsnee-lezer zal het apocrieve hiervan niet opvallen: hij zal hierin slechts een mededeeling omtrent het Koeboesjamanisme zien, zonder meer, en het zal hem vrij onverschillig laten in welk dorp of door welke Koeboes die werd gedaan. — Voor den ingewijde echter demonstreert Prof. Schebesta door deze weergave van dit verhaal, hoe bitter weinig hij van het Koeboesjamanisme begrepen heeft en afweet, dan wel.... hoe gedurfd hij meent zijn lezers zoo'n ongerijndheid als zoete koek te slikken te kunnen geven.

"De gewoonten bij begrafenissen schijnen bij enkele verschillend te zijn. De Kandang-Koeboes begraven hun dooden of "setzen sie auch aus". In het laatste geval laat men het lijk in een doek gewikkeld in de hut liggen, en ontvlucht men de plaats uit angst voor de "wap", het lijkenspook. Men dekt te voren een deel van het dak af, neemt echter de trap weg, zoodat alle voorbijgangers weten, dat er een lijk in de hut ligt. — De doode wordt steeds dan "uitgezet", als er niet voldoende personen aanwezig zijn om een begrafenis te kunnen arrangeeren"²).

Dit gebeurt dus nu nog bij de ..Koeboe-achtige doesoenbewoners",

¹⁾ Zie "Vervolg Koeboes" onder "Het Gemoedsleven".

 $^{^{2})}$ 3!

die in zeden en gewoonten tusschen de Koeboes en de Maleische dorpsbewoners staan, en die zich reeds flinke woningen in bepaalde dorpen gebouwd hebben. Zulke panden laat men voor een doode niet meer in den steek: dat zou te kostbaar en te bewerkelijk zijn. Toen de Koeboes nog niet anders dan tijdelijke, uiterst primitieve boschhutten bezaten, ontvloden zij volkomen en gedurende meerdere jaren de plek en omgeving waar een lijk was achtergelaten of gedeponeerd.

"Op den begrafenisdag, die waar mogelijk dezelfde is als de sterfdag, houden de doodgravers hun maal op het graf. Den lijken worden geenerlei begrafenisgeschenken medegegeven, noch in het graf noch daarboven. De verwanten treuren om hun afgestorvenen. Men noemt dit "Radju", "Kesal Ati" en "Mêlangum" — De verwanten verlaten de plaats 1) voor eenigen tijd, en houden zich in het oerwoud op, om den geliefden doode te vergeten. Misschien is dit slechts een overblijfsel van de gewoonlijk voorkomende (geübten) vlucht voor den doode en zijn graf". — Deze veronderstelling zal wel door niemand in twijfel getrokken worden.

Tot de "doodgravers", die hun maal op het graf houden, zullen tevens wel behooren de maaste) verwanten, die daarna "uit treuren gaan", wat mälangon of mälangoen heet (en niet "mêlangum"). — Dit was vroeger het bij de Koeboes algemeen voorkomende ontvluchten van de plaats des onheils, de eenige toevlucht der nog zwervende bosch-Koeboes, hun eenige medicijn en voorbehoedmiddel, welk "mělangon" door de veranderde omstandigheden, waaronder de meer geciviliseerde Koeboes thans leven, zich gewijzigd heeft in een gedurende eenigen tijd in het bosch "uit treuren gaan", ingeval een huisgenoot of familielid is overleden²).

De verwanten verlaten, volgens sehrijver, na het begraven de plaats ...um den lieben Toten zu vergessen". Dit is juist voor wat betreft den tegenwoordigen tijd, maar hoe nu als (eveneens volgens schrijvers mededeelingen) tegen den avond van den begrafenisdag reeds de "wap" of "hantoe wap" boven het graf van den overledene zich aanmeldt, waardoor men weet, dat hij hier op aarde een booswicht was, hij van de brug in den ketel is gevallen, dus hem zijn verdiende loon is te beurt gevallen?"). Hoe zou men dan uitmg geven aan c.q. handelen t.a.v. de nagedachtenis aan zoo'n overleden "geliefden" booswicht? — Ik zou dit volgens Koeboebegrippen niet weten op te lossen, wat

¹⁾ Welke plaats? — Het dorp?

²⁾ Zie "Vervolg Koeboes" onder "Het mělangon"

³⁾ Zie bladz 573.

trouwens een onnoodige bespiegelende bezigheid zou zijn, aangezien noch die verdoemenisaankondiging door de "wap", noch de bewuste hemel- of hellebrug, noch de ketel met ziedend heet water iets specifiek Koeboesch zijn, en de heidensche Koeboementaliteit hiermede dus geen rekening houdt. Bij elk sterfgeval van een naaste bloedverwant gaat men nog steeds "mělangon", ongeacht deze van Mohammedaansche zijde afkomstige en geimporteerde verhalen c.q. denkbeelden.

Voor het tegenwoordige "uit treuren gaan" vermeldt Prof. Schebesta drie woorden, n.l. mêlangum (ten rechte "mělangon"), Radju en Kesal ati. Met de laatste twee uitdrukkingen zal zijn berichtgever het woord "mělangon" hebben willen verklaren of begrijpelijk maken, want Radju (ten rechte (mě)radjocq) is pruilen, mopperen, lucht geven aan zijn ontevredenheid, en het Javaansche woord kěsěl, als regel gebezigd in de uitdrukking kěsěl ati (of kěsél hati), beteekent behalve "het land hebben" ook vermoeid, afgemat. Vandaar dat ik de tegenwoordige beteekenis van mělangon heb weergegeven met "uit treuren gaan".

Na in zijn "Orang Utan" beschreven te hebben, wat de Koeboes hem mededeelden omtrent het "mělangon", en dat oorspronkelijk slechts het "djampi" zou hebben bestaan, "nicht aber die Dikir- und Sali-zeremonien", en dat eerst later uit het "Bermalim Kuju-Spiel" het malimwezen zou zijn ontstaan, zegt schrijver een tweetal bladzijden verder: "Erger is 1), wat enkele onderzoekers en geleerden van de Koeboes trachtten te maken. Enkelen meenden bij de Koeboes verschillende ontwikkelingsstadia te kunnen aanwijzen²), zooals men zich die reeds lang bij de menschheid gedacht had, wijl de Koeboes in verschillende streken zoogenaamd reeds verschillende trappen van beschaving bereikt hebben 3). Meer nuchter oordeelden de oudere onderzoekers (wie?), die eenstemmig van meening zijn, dat de Koeboes de oerbewoners van Oost-Sumatra zijn (Het eene sluit toch het andere niet uit?), aan wie het gelukte te ontkomen aan den Hindoe-Javaanschen en lateren Mohammedaansch-Maleischen invloed. zoodat zij de oude beschaving 4) betrekkelijk zuiver bewaard hebben

¹⁾ N.B. nog erger dan dat de Maleiers in naam van den albarmhartigen Allah en in opdracht van zijn profeet de heidensche Koeboes als wild verdelgden! — Zie bladz. 552.

²⁾ Hier wordt gedoeld op Dr. B. Hagen. — Zie volgende bladz.

³⁾ Maar dit was (is) toch ook inderdaad het geval?!

⁴⁾ Maleiers hadden anders van de Koeboes verteld "Sie seien ohne Gesetz und Sitte"! — Zie bladz. 528.

(wat ook door Dr. Hagen beweerd wordt). Dit stemt overeen met de overleveringen van de Koeboes zelve en ook met die der Maleiers dezer streken. Dit toegegeven....".

In den geest als door Prof. Schebesta bedoeld, is me dit niet wel mogelijk. Daarvoor heeft hij nu zelf te goed bewijsmateriaal bijgebracht voor het tegendeel van wat hijzelf had willen betoogen, dus ter bevestiging van Dr. Hagens zienswijze — "Of men heeft met overdreven berichten te maken, welke de Koeboes zoo schrikkelijk verdierlijkt voorstellen, ôf de Koeboes moeten een in de volkenkunde weergalooze zwenking opwaarts genomen hebben, een wonder van ontwikkeling zijn!".

De volgende aanhalingen uit bladz. 161 en 162 van de "Orang Kubu" geven vrijwel volledig weer, hoe weinig overdreven en wonderlijk de uiteenzetting is, welke Dr. Hagen van een en ander gaf, n.l.: "Ich bestreite, wie gesagt, ganz entschieden die Möglichkeit, dasz ein Volk, das sich einmal auf eme höhere geistige und materielle Daseinsstufe emporgeschwungen hatte, je wieder auf einen solchen Nullpunkt herabsinken kann". — Waar Prof. Schebesta van het bestaan hebben van zoo'n "Nullpunkt", dat Dr. Hagen was bekend geworden door mijn publicatie over de z.g. Ridan-Koeboes, niets wil weten, daar had het op zijn weg gelegen aan te toonen c.q. waarschijnlijk of aannemelijk te maken, dat vóór of in plaats van dit nulpunt of deze nulpuntperiode de oorspronkelijke Koeboes op een hooger beschavingspeil gestaan moeten hebben. Behalve zijn bewering vindt men hierover in zijn verhandelingen niets, laat staan iets steekhondends.

"Fur geradezu undenkbar (vervolgt Dr. Hagen) halte ich es aber, dasz animistische Vorstellungen, dasz der Glaube an Geister und ubernaturliche Wesen, wenn einmal in den Kulturbesitz eines Volkes aufgenommen, je wieder so spurlos daraus verschwinden können, wie es hier hätte der Fall sein mussen. Dies halte ich nicht einmal auf einer fernen, von aller Welt gänzlich abgesperrten Insel für möglich, um wieviel weiniger auf einem Areal, das für Wegekundige in einem acht- bis zehntagigen Marsch nach jeder Richtung bequem zu durchqueren ist und von dessen leicht erreichbaren Grenzen her die alte zurückgelassene Kultur bei den Flüchtlingen trotz aller Furcht und Scheu die Erinnerung an den früheren Besitz niemals so völlig in Vergessenheit hätte geraten lassen".

Prof. Schebesta acht zoo'n vergeetachtigheid echter wel mogelijk, n.l. betreffende de Godheid "Nênêq Kēbajan" alias "Nênêq Bongkoq".

— Alleen zegt hij niet op grond waarvan. — Maar laat ik eerst deze aanhaling uit Dr. Hagen's werk verder citeeren.

"Noch hinfalliger wird die Dekadenztheorie, wenn wir an der Hand der in diesem Buche in breiterer Ausfuhrlichkeit wiedergegebenen historischen Daten, soweit sie bekannt sind, und der heute bestehenden Zustände der verschiedenen Stamme uns ein Bild von ihren Entwickelingsgang zu machen suchen. — Da finden wir, dasz die ganze heutige Kubuschaft aus einer einzigen groszen zusammenhängenden organischen Entwickelungsreihe besteht, von der die drei geschilderten Hauptstufen nur die Eckpfeiler und Marksteine darstellen, die unter sich wieder durch Zwischenstufen und ineinander greifende Uebergänge verbunden und verknupft sind 1). Sitten und Gebraüche, wie sie für die unterste Stufe charakteristiek sind, konnen wir manchmal direkt oder in Modifikationen bis in die alleroberste Stufe hinauf verfolgen und je tiefer wir hinabsteigen, desto zahlreicher werden dieselben. Umgekehrt aber reicht keine einzige der für die oberste Stufe bezeichnenden Formen bis in die unterste hinab. — Keine Inkonsequenz, kein Kultursprung, kein blitzartig auftauchender Rest eines früheren höheren Kulturbesitzes deutet hier auf Degenerationserscheinung; wir stoszen immer nur auf eine homogene Grundschicht von aüszerster Ursprünglichkeit. — Wohin wir auch blicken, überall zeigt sich, zum Teil historisch verfolgbar. Entwickelung und zwar mit einer Stetigkeit. Regelmäszigkeit. Gleichartigkeit und - nicht zuletzt — Langsamkeit, die aufs stärkste gegen die Annahme sprechen, als hätten wir in den Kubn einfach in die Urwälder vertriebene Malavische Flüchtlinge zu erblicken 1). Nicht Degeneration, sondern Evolution ist es, was wir bei ihnen wahrnehmen, und ihre tiefste Grundschicht zeigt uns vermutlich den alten, hier durch einen günstigen Zufall noch ziemlich unverfälscht bis in unsere Zeit lebendig erhaltenen Zustand, in dem die gesammten sumatranischen Primitiv-Volker vor den Eindringen fremder Kultur-Elemente, namentlich der animistischen, der indisch-javanischen und der islamitischen, sich befanden"2).

Deze geleerde kwam door zijn onderzoek op zuiver wetenschappelijken grondslag, waarbij hij zich o.m. baseerde op zijn eigen plaatselijke waarnemingen en verrichte schedelmetingen, alsmede op mijn kort daarop gepubliceerde ontmoetingen met de z.g. "wilde" Ridan-nomaden, tot de gevolgtrekking, dat de Koeboes oorspronkelijk

Hiermede is Prof. Schebesta het niet eens — Vergelijk bladz. 556, 602.
 Conform Prof. Schebesta.

een zeer primitief volkje geweest moeten zijn, dat door Maleische beinvloeding zich tot op zekere hoogte ontwikkeld heeft. Dat hij daarbij het m.i. niet gerechtvaardigde vermoeden uitte: "Ob man vor einem Jahrhundert schon von der Wohltat des Feuers Gebrauch zu machen verstand, erscheint zum mindesten zweifelhaft". — toonde ik reeds aan in mijn in 1911 verschenen "Vervolg-Koeboes". Dit was dus afgedaan, en deed overigens aan de hoofdzaak van zijn betoog geen afbreuk.

Twintig jaren na Dr. Hagen, gedurende welk tijdvak de Koeboes dus weer meerdere beschavingsinvloeden van buitenaf hadden ondergaan, en intusschen veel eigenaardigs van origineele Koeboetoestanden was afgesleten en verdwenen, concludeert Prof. Schebesta, — na slechts een kortstondige en oppervlakkige kennismaking met de meest geciviliseerden onder hen, en (omdat deze personen het hem zoo vertelden) met wegdoezeling van het bestaan hebben van z.g. wilde nomadiseerende Koeboes als integreerend deel der oorspronkelijke Koeboegemeenschap, ongeacht nog wat petroleumindustrie en Bestuur in die streken hadden bewerkstelligd, — dat zij Protomaleiers 1) zijn met in origine reeds een zekere mate van beschaving, waarvan de oorsprong in de lucht hangt, — en dat de Koeboes, op eigen beenen staande en zonder spoor van overdracht, verder ontwikkelden door ..., Maleische 10 bemvloeding! — Deze samenvatting van Prof. Schebesta's zienswijze vereischt eenige nadere toelichting.

In tegenstelling met Dr. Hagen stelt Prof. Schebesta door zijn meerdere waarde-toekenning aan mondelinge Koeboe-overleveringen, zich in deze op een standpunt, waarbij als belangrijke factor geldt, wat als "traditie" al dan niet aanvaardbaar of aannemelijk geacht wordt. Doch niet een ieder is zoo gelukkig schrijvers meening te kunnen c.q. te moeten deelen, als ware aan oncritische verhalen van Protomaleiers. — welke hij door zijn omnacht tot zelfstandig onderzoek bij gebrek aan beter grifweg als vaststaande waarheden aanneemt, mits ze niet strijden met zijn begrip van "traditie"²), — meer waarde

D1. 88. 40

¹⁾ Prof. Schebesta schijnt hiermede te bedoelen: de Maleiers op hun meest primitieve beschavingspeil, dus niet in anthropologischen zin. Dit naar aanleiding van Dr. Hagens onderzoekingen.

²⁾ Referte: schrijvers ontdekking der vermeende Godheid Nênêq Bongkoq, niettegenstaande Maloe hiermede niet instemde, — zijn medededing over het "djampi" annex het "Bermalim Kuju-Spiel" en het "malimwezen", hem gedaan door Koeboes aan de Kandang(!), — om maar verder te zwijgen over zijn weergave van Dr. Hagens theorie over de langzame en geleidelijke ontwikkeling der Koeboes; — zijn bewering als zoude ik de z.g. Ridanners niet in hum "kamp" hebben gadegeslagen: e d

te hechten dan aan nuchtere onderzoekingen en geconstateerde feiten van met plaatselijke toestanden en gebruiken beter op de hoogte zijnde "enkellingen", die toch ook tot de ontwikkelde Europeanen gerekend moeten worden.

"Door alle onderzoekers wordt er de nadruk op gelegd, dat de heidensche Koeboes de nabijheid van Maleiers schuwen¹). Daaruit volgt dus, dat niet hun geheele beschaving, en deze is volgens de hiervoren gegeven schildering een goed ontwikkelde, van de Maleiers afkomstig kan zijn. Enkele dingen hebben ze natuurlijk van hen overgenomen, zooals b.v. de kleeding²). Overigens staan de Koeboes op eigen beenen". — In denzelfden geest verklaart Prof. Schebesta elders o.m. van hen: Zij zijn "unberührt geblieben und haben so den reineren Malaischen Kulturtypus bewahrt". — "Van overdracht is geen spoor te bemerken". — "Zij zijn aan hen (de Maleiers) identiek, slechts zijn zij van invloeden van buitenaf verschoond gebleven". — "Sie sind noch heute das, was die Malayen vor funf oder mehr Jahrhunderten gewesen sind".

Ik wist dit alles niet, en zou zoo gaarne bewijzen of aanwijzingen hieromtrent gelezen hebben, doch deze ontbreken geheel. — Evenmin heb ik geweten, dat er toentertijd in die duistere oerwouden reeds "reinere" Maleiers leefden onder omstandigheden vergelijkbaar met de huidige, gezwegen nog van de gemakkelijk bereisbare streken, waar men thans petroleum-exploitatie-terreinen aantreit. — Zou in dat grijze verleden, -- toen ze nog geen groote ceremoniën konden uitvoeren, omdat ze nog slechts heel kleine boschhutten bewoonden 3), zijn voorgekomen, dat Koeboes gastvrijheid verleenden aan blanken. en dat ze toen zóó toeschietelijk waren om Westerlingen uit te noodigen tot het bijwonen van een sjamanenceremonie? - Zouden zij in dien goeden ouden tijd reeds munten gekend en gebruikt hebben. en overspel hebben bestraft met geldboeten (24 Mexikaansche dollars, zie bladz. 543)? - Zouden zoo honderden jaren her deze .. Waldmenschen", die eeuwen achtereen door de Maleiers als wild werden neergeschoten en die deswege zouden zijn verwilderd, verdierlijkt en uit angst voor hun leven een geheimen ruilhandel zouden

¹⁾ Moet zijn, "schuwden". — Schrijver zag hen bij Moeara Boengkal zelis met Maleiers van Palembang samenwerken! — Zie bladz. 531.

²) Van de te Pangkalan Bajat aangetroffen Koeboes heet het anders, dat zij in hun manier van doen veel van de Maleiers hadden overgenomen, ofschoon ze zich Koeboes noemden! — Zie bladz. 529.

³⁾ Zie bladz. 603.

hebbende Maleische kampongs, desniettegenstaande toch in grooten getale reeds tot den godsdienst hunner vernietigers zijn overgegaan: — enz., enz. — "Sie sind noch heute das, was die Malayen vor füni oder mehr Jahrhunderten gewesen sind". — Maar dan is het ook volkomen verklaarbaar, dat toen de Hollanders een einde gemaakt hadden aan die "vorubergehende" eeuwenlange vervolgingen, zij dadelijk tot hun vroegere levenswijze om en op die petroleumterreinen terugkeerden!").

"Wenn wir die Tatsachen gelten lassen, so wie sie vor uns liegen, und sie auf Grund von Theorien nicht pressen, (maw.: ze zonder meer weten of verder onderzoek volgens Maloe's weergave klakkeloos accepteeren, mits ze in onze kraam te pas komen!), dan sehen wir in den Kubu ein Volk mit verhältnismaszig hoher Kultur, ebenso hoch wie jene der Jakudn und der Darat-Malaven²) auch ist Die Behauptung, dasz die Kultur der Kubu von den Malayen übergenommen worden ist, übergehe ich, weil dafur kein Beweis vorliegt"). Ein solcher kann meiner Ueberzeitsung auch gar nicht geführt werden. Somit bleibt nur die eine Erklärung für die angeführte Erscheinung namlich dasz die Kultur allen drei von Haus aus gemeinsam ist. Wir haben es im Grunde nur mit einem Volk zu tun"4). — "Die Malayen (sind) durch atiszere Einflusse einer Vermischung und Umgestaltung zum Opfer gefallen", of ma.w. "de tegenwoordige Maleiers zijn intusschen veranderd door hindoeistische (Javaansche) en Mohammedaansche invloeden", d.i. zij zijn vlugger tot ontwikkeling gekomen, en voor zoover mij bekend, heeft dan bij naast elkaar levende volken de achterbijver zich op den duur nooit geheel kunnen onttrekken aan een beinvloeding door den meer ontwikkelde. -- "Der Kern ihrer Kultur ist aber der gleiche wie auch bei den Protomalayen" 5). — Dit zal wel niemand betwijfelen!

Van zoo'n standpunt uit beschouwd is Dr. Hagen dan toch ook wel heel erg "gewaltsam" aan het abstraheeren geweest, toen hij een corspronkelijk zeer laag beschavingspeil der Koeboes aannemelijk wilde maken, en is het begrijpelijk, dat — waar het nu aan geen

¹⁾ Vergelijk bladz, 558

²⁾ Wie worden hiermede bedo Id³ — Zie bladz 528—529

³⁾ Sterk! - Zie volgende bladz.

¹⁾ Oorspronkelijk eenzelide "Kultur", dus ... eenzelide "Voik"! — Waar is hier de logica!

⁷⁾ Zie noot 1 op bladz. 611.

twijfel meer onderhevig is, dat de geheele beschaving der Koeboes niet afkomstig kan zijn van de Maleiers! — Prof. Schebesta zich tegen Dr. Hagen keerende, schrijft: "So hat denn auch Hagen ch'ankweg alle Kulturerrungenschaften, die er bei den Kubu vorfand als Malayenimport gebrandmarkt. Das onus probandi lastet aber noch auf ihm". — Maar rust dan op Prof. Schebesta niet evengoed het onus probandi om zijn zienswijze niet alleen neer te schrijven op grond van Koeboesche traditie-verhalen, maar deze ook deugdelijk te staven, in plaats van op verschillende plaatsen in zijn werken juist datgene te bevestigen, wat hij bij Dr. Hagen als onbewezen misprijst? o.a.

"Zoo verzekeren de Jakoedn, dat hun buren, de Maleiers aan de Pahangrivier, vroeger ook Jakoedn geweest zouden zijn, die eerst later tot den Islam waren overgegaan. De Maleiers van Zuid-Palembang vertellen van zichzelf, dat hun vaders en grootvaders nog Koeboes waren, volkomen gelijk als die aan de boven-Kandang het thans nog zijn.... Thans kennen zij het "sěmaian (= beten)")". — Ook de Maleiers van de Palembang- en Djambistreken zeggen, dat de Koeboes aan hen gelijk zijn, slechts dat zij nog geen wet zouden hebben en alles zouden eten". — maar hierdoor dan toch wel zóó "ongelijk", dat, als er geen Hollanders waren, die Maleiers er (volgens schrijver) geen been in zouden zien, de Koeboes nog als wild neer te schieten!

Te Pinang Tinggi maakte schrijver o.a. kennis met een vermaleischte Koeboe, die vertelde dat zijn vader nog Koeboe was, maar hijzelf en al zijn buren thans Maleiers waren, die in kampongs leefden "und den Bendang (Wasserreis) anbauten 2)".— "Ofschoon ze zich Koeboes noemden, hadden ze (te Pangkalan Bajat) toch in hun manier van doen veel van de Maleiers overgenomen 3)". "De overlevering uit het Rawasgebied verzekert, dat de oorspronkelijke bewoners daar Koeboes waren, waaruit door vermenging met imigranten uit Java en Menangkabau de tegenwoordige Maleiers ontstonden". — enz.

"Inderdaad zijn de vroegere schrijvers") over de Koeboes van opinie, dat zij identiek zijn aan de om hen heen wonende Maleiers, slechts zijn zij van invloeden van buitenaf verschoond gebleven.

 $^{^{1})}$ Ten rechte s
ěmbahjang \pm het verplichte, ritueele, Mohammedaanse
he bidden

²⁾ Zie bladz. 545.

³⁾ Zie bladz. 529.

⁴⁾ Wie?

Dr. Hagen en Dr. Volz, die in de Koeboes een aan de Maleiers vreend oerelement zich van een ontstellend laag beschavingsniveau, staan in deze alleen met hun inzicht". — Wat bewijst dit? Waren die "vroegere schrijvers" terzake kundig? — Onderzochten die ooit zoo degelijk? — Verrichtten zij ooit schedelmetingen? — enz.

Schebesta's redeneering en oplossing is even weinig duidelijk als logisch aanvaardbaar, in tegenstelling met Hagen's betoog en conclusie, waarmede Schebesta echter niet kan instemmen. Een lastig geval dus,.... voor Prof. Schebesta, die nu zijn tegenstander aanmaant, zijn bewering, als zouden alle door hem bij de Koeboes aangetroffen beschavingswinsten slechts import van Maleiers zijn, eens te bewijzen! — Alsof Dr. Hagen een en ander niet reeds uitvoerig in zijn werk uiteenzette!

Doch schrijver zal zeker niet geweten hebben, dat de man, wiens in 't Duitsch geschreven werk voor hem eens de eenige gids en baedeker was, waarin echter onwaarschijnlijkheden voorkwamen, welke hij, Prof. Schebesta, wel eens even zou rechtzetten, - dat deze Dr. B. Hagen thans reeds ruim elf jaren geleden overleed, d.i. dus ruim zes jaren vóórdat schrijver ooit één Koeboe zag, — anders zon hij toch deze nitdaging niet meer aan zijn adres gericht hebben. Wèl wist Prof. Schebesta echter, dat wijlen Dr. B. Hagen in deze en andere Koeboekwesties zich baseerde op mij, en dat ik het was, die ingevolge mijn opgedane ervaringen Dr. Hagens hoofdideeën omtrent dit volkje bevestigde, en die o.m. de voor Prof. Schebesta zoo onaannemelijk en hinderlijke, doch tevens tot nog toe niet weerlegde theorie had verkondigd, dat en hoe de Koeboegemeenschap haar religieuse denkbeelden van niets tot iets zelve had opgebouwd, zooals hem zelfs door.... Koeboes aan de Kandang(!) werd verteld. - Maar dan ontgaat het me, waarom hij mij in deze kwestie ontwijkt en ongenoemd laat, in plaats van mij terzake openlijk te betrekken in het leveren van dien bewijslast, waar hij toch verklaarde. dat vanzelfsprekend aan mijn Koeboebeschrijving grootere waarde moet worden toegekend dan aan die van Dr. Hagen 1).

"Kubu von der Primitivität, wie sie Hagen schildert (Hier had gevoegelijk bij vermeld kunnen zijn: "en van Dongen ze ontmoet en beschreven heeft, en waarvan.... de Koeboes aan de Kandang (!) thans nog wisten te vertellen), sind nur durch gewaltsames Abstrahieren môglich gewesen. (Dit slaat dus ook op die(n) verteller(s) aan

¹⁾ Zie bladz. 539.

de Kandang!). Solche kennt die Ethnologie nicht. (Juister ware als Prof. Schebesta hier had geschreven: "Solche kennt meine Ethnologie nicht", of "zulke wil ik niet kennen".) Wenn tatsächlich mal Kubu beobachtet worden sind, die auf einer sehr niedrigen Stufe gestanden haben, wie z. B. die Horde der Ridan-Kubu (Is dit dan niet "tatsächlich" het geval geweest"), so ist unmerhin die Erklarung moglich, wie sie mir von den anderen Kubu gegeben worden ist (middels oncritische traditie-verhaaltjes!), wie ich oben ausgefuhrt habe, Es handelt sich also tatsachlich um eine Art Degenerationserscheinung". — Op grond waarvan? — Hoe verliep dit proces? — Met geen woord wordt deze laatste bewering nader toegelicht.

Ten tweede male poneert Prof. Schebesta hiermede een onbewezen decadentie- of degeneratie-verschijnsel bij dit volkje. De eerste was, zooals men zich herinneren zal, dat de Koeboes hun Godheid of hoofdgeest Nênêq Kěbajan alias Nênêq Bongkoq "heute bereits vergessen" zouden zijn. Door deze beide markante excepties komt de door schrijver gestelde regel: "tatsächlich handelt es um keine Dekadenz" naar mijne meening op nog al zeer losse schroeven te staan!

Het klinkt toch wel wat heel naief te meenen de onderhavige kwestie over het al of niet bestaan hebben der oorspronkelijke primitiviteit van dit volkje met zulke weinig steekhoudende beweringen te hebben opgelost, om dan in het slot van zijn "Protomalayen" als derde en laatste samenvatting vast te stellen: "Die Kubu standen niemals auf einem "solchem Nullpunkt" der Kulturentwickelung wie es uns Hagen gerne glaubhaft machen möchte, so zwar, dasz sie…. überhaupt frei waren von allen religiösen Ideen und Vorstellungen. Das letzte ist meiner Ansicht nach ein Märchen".

Ja, "meiner Ansicht nach….!", niettegenstaande de Koeboes aan de Kandang(!) hem Dr. Hagens en mijne bevindingen in deze kwamen bevestigen!

Maar dit "sprookje" heeft Dr. Hagen anders eerst verhandeld, nadat het als een vaststaand feit door mij was geconstateerd, terwij! ik hierop mijn uiteenzetting baseerde over het ontstaan en de ontwikkeling van de religieuse denkbeelden en handelingen der Koeboes, zooals ik dit een paar jaren na het verschijnen van Dr. Hagens werk op schrift stelde in mijn "Vervolg-Koeboes", en waarop ik te Djambi persoonlijk Prof. Schebesta als iets merkwaardigs heb gewezen. Doch hierover wordt door schrijver met geen woord gerept. — In zijn "Orang Utan" heet het, dat "andere geleerden" hierover "unange-

brachte Theorien" hebben opgesteld 1). Met de noodige camouflage wordt in de "Protomalayen" het bestaan hebben der z.g. wilde nomadiseerende Koeboes weggedoezeld dan wel als nog onbewezen voorgesteld, en dan ligt het voor de hand, dat niet in beschouwingen wordt getreden over gebruiken en toestanden, welke bij zulke fictief verklaarde menschelijke wezens zouden zijn voorgekomen en den grondslag zouden uitmaken van een te voeren discussie.

Zeer terecht merkt schrijver in het begin van zijn "Protomalayen" op: "Ueber die Kubu sind überdies seltsamere und unwahrscheinliche Nachrichten in die Welt gesetzt worden", (o.a. door napraters van Maloc als voorlichter). — en aan het eind daarvan: "Sieht man nähmlich von den Uebertreibungen und unkorrekten Berichten ab. die über die Kubu in Umlauf gesetzt wurden, und betrachtet man sie so wie sie sind, so...."

Ja dan...! Maar daar zit hem nu juist de kneep!

Van Prof. Schebesta als intellectueel publicist had ik niet verwacht, dat hij zich op zoo'n gemakkelijke en weinig wetenschappelijke wijze zou afmaken van de inlossing zijner indertijd te Djambi gedane toezegging²).

Wijlen Dr. B. Hagen meen ik door deze verhandeling ontlast te hebben van het "onus probandi". dat nog op hem zou rusten.

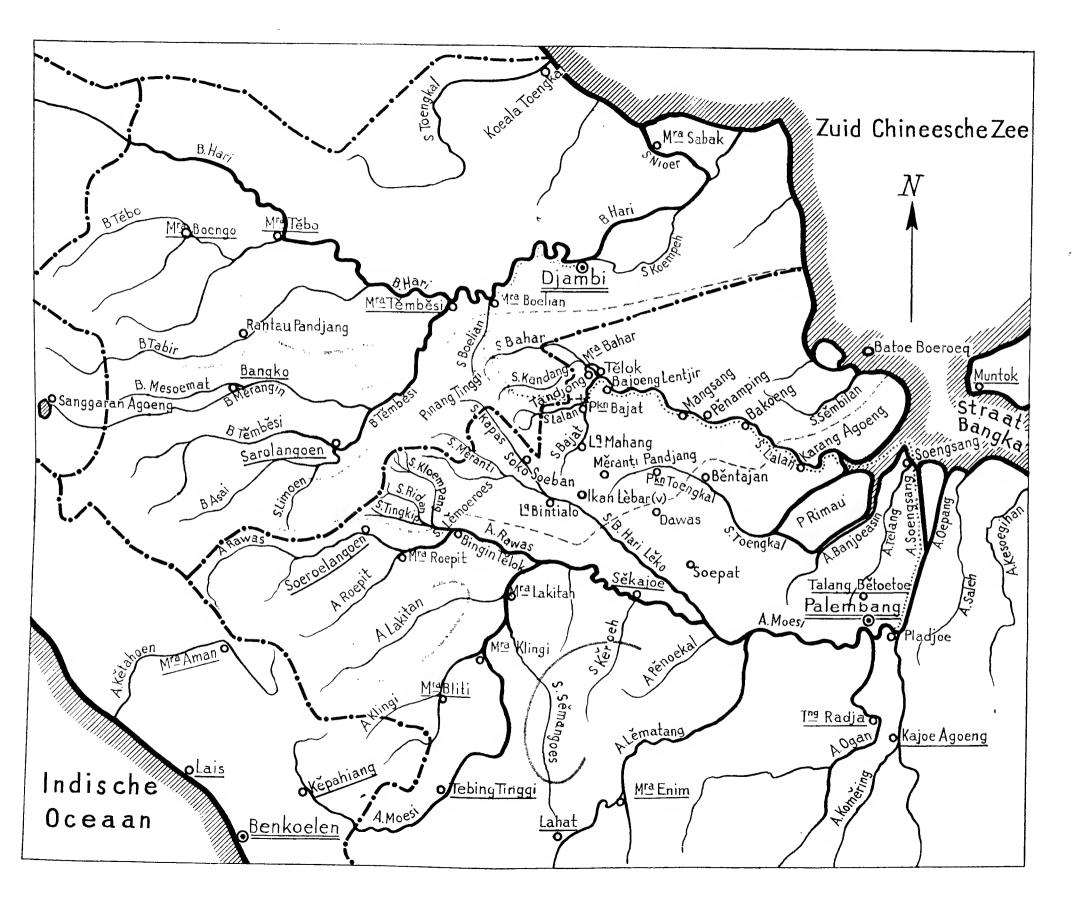
Scheveningen, October 1930.

¹⁾ Zie bladz. 598-599.

²⁾ Zie bladz, 520.

INHOUD.

	Bladz.
IXLEIDING	519
HOOFDSTUK I. Schebesta's reisbeschrijving	524
1. Per stoomer van Palembang naar Pangkalan Bajat .	526
2. De landreis van Pangkalan Bajat naar de Koeboe-	
nederzetting aan de boven-Kandang	531
3. In het Koeboedorp aan de boven-Kandang	536
4 Van de boven-Kandang naar de boven-Baharrivier (Pinang Tinggi)	
5. Van de boven-Bahar naar Moeara Boelian (aan de Djambi-rivier)	
HOOFDSTUK II. Een en ander over de geschiedenis der door Schebesta bezochte Koeboestreek	
HOOFDSTUK III. Schebesta's bevindingen omtrent de religieuse denkbeelden en handelingen der Koeboes	
HOOFDSTUK IV. Nênêq Kěbajan alias Nênêq Bongkoq .	583
HOOFDSTUK V. Waren de oorspronkelijke Koeboes al dan niet een nomadiseerend volkje zonder religieusen eere- dienst?	
BIII.AGE: een schetskaart	



SCHETSKAART

(Overgenomen van de Overzichtskaart van Sumatra, schaal 1:1.650.000., Topografische inrichting,

Batavia 1922.—)

INSTRUCTIES EN BESTUURSREGLEMENTEN NOPENS HET BELEID DER REGEERING TER KUSTE VAN GUINEE.

AANVULLING.

In deel 86 dezer Bijdragen (blz. 1—41), zijn opgenomen de Instructies en Bestuursreglementen nopens het Beleid der Regeering ter Kuste van Guinee. Men vindt daarbij ook het Reglement van 1847, doch door een vergissing bij het copieeren is niet opgenomen het Koninklijk Besluit van 2 Juli 1847. No. 52, waarbij dat Reglement behoort. Daar dit Besluit staatsrechtelijk van belang is, moge het hier alsnog volgen.

(Koninklijk Besluit van 2 Juli 1847, No. 52).

Wij, Willem II, bij de Gratie Gods Koning der Nederlanden, Prins van Oranje-Nassau, Groot-Hertog van Luxemburg, enz. enz., enz.,

Op de rapporten van Onzen Minister van Koloniën, van den 8 Juny 1841, No. 8, en 19 April 1847, No. 20;

Den Raad van State gehoord (advysen van den 13 December 1841, No. 8, en 4 Juny 1847, No. 9);

Gezien het nader rapport van Onzen Minister van Koloniën, van den 29 Juny 1847, No. 6;

Hebben besloten en besluiten:

Art. 1.

De instructie voor den Gouverneur-Generaal der Nederlandsche bezittingen ter Kuste van Guinee, vastgesteld bij Koninklijk besluit van den 27 July 1815, No 31, wordt ingetrokken.

Art. 2.

Voor die bezittingen wordt vastgesteld het Reglement van Bestuur, gevoegd bij Ons tegenwoordig besluit.

En is Onzen Minister voornoemd belast met de uitvoering dezes.

waarvan afschrift zal worden gezonden aan den Raad van State, tot informatie.

Tilburg, den 2 July 1847 WILLEM.

De Minister van Koloniën, J. C. BAUD.

KOUEN LOUEN ET DVÎPÂNTARA.

PAR

M SYLVAIN LÉVI

l'ai signalé depuis longtemps, et à plusieurs reprises, l'intérêt que présente, en particulier pour la géographie historique, une liste bilingue d'ethniques insèrée dans un dictionnaire sanscrit-chinois, le Fan yu tsa ming que j'avais eu la bonne fortune de me procurer lors de mon premier vovage au Japon, en 1898. Un de mes élèves. Prabodh Chandra Bagchi, a reproduit en facsimilé ce texte comme thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres en 1926: Deux lexiques sanscrits-chinois, accompagnés de notes sommaires. Depuis M. Bagchi a composé en guise d'introduction à ces lexiques un mêmoire considérable qui est actuellement en cours d'impression. On y trouvera une discussion minutieuse sur l'origine et la date probables de chacun de ces deux lexiques. Celui auquel je veux me référer ici se présente comme l'oeuvre d'un moine d'Asie Centrale, nommé Li yen 📸 📴 cramana du royaume de Koutcha 🔝 💥 (Kouei tze) au monastère de Koang ting 允 定. Tous les indices concordent pour désigner en effet l'Asie Centrale comme le berceau de cette compilation et pour en fixer la date aux environs du VIIe-VIIIe siècle.

La liste de peuples et de pays établie en ordre dispersé enregistre (pd. 39a col. 2) le nom de Kouen louen 真論; il y est inséré entre le nom Ou tchang 点 rendu par Udyâna, et celui de Kao li 言 觀, la Corée, rendu par Mukuri, Comme on le sait bien, le nom de Kouen louen désigne l'ensemble des pays des Mers du Sud, Indochine et Indonésie. Il suffit de renvoyer à l'utile mémoire du Journal Asiatique 1919. I. 239—333 et 431—492, II. 5—68, 201—241, où M. Ferrand a réuni et discuté tous les tèmoignages accessibles sur le Kouen louen. L'équivalent sanscrit est, comme toujours, transcrit en caractères chinois accompagnés d'un essai de restauration en carac-

tères sanscrits, du type Gupta tardif, l'alphabet du Siddham conservé dans les écoles japonaises, et d'une autre transcription en caractères katakana. Ces deux transcriptions sont manifestement le fait d'un éditeur japonais; la preuve en surabonde. Le nom sanscrit du Kouen

en caractères siddham % भारत soit jipâttala; en effet le caractère 引 placé en annotation après 波 signifie ...allonger" et marque la voyelle comme longue; le caractère
 placé en annotation après 🐉 signifie ..redoubler" et marque le redoublement de la consonne. L'éditeur s'est donc conformé fidèlement aux indications du texte en chinois. Le katakana donne, d'accord avec la lecture en alphabet siddham. Engo ji pa ta ra. Le mot jipattala (jipatara) n'évoque rien de connu. Mais cette transcription est-elle exacte ou nécessaire? Le premier caractère 🏠 est bien susceptible de la lecture ji (dji) en japonais, mais il se prête à d'autres lectures. Giles 8212 et 8211 donne comme la prononciation mandarine ni, avec les prononciations dialectales nei, li, ngi, nü, ng, niei, dji, ne; Karlgren indique comme le prononciation ancienne nzie: Staël-Holstein (Gandistotra) donne comme valeur de transcription en sanscrit d(y), de, n(y), ni, nî, ne. Et de fait l'auteur du lexique emploie le signe 🏠 avec des valeurs diverses, p. ex. ny dans devakanyâ (39b), ni dans agni (36b), di dans dipa 🏠 播 (34b). équivalent du chinois 火登 ...lampe". Dipâttara est donc possible et légitime. Le moine Li ven n'est pas un sanscritiste raffiné; il note fréquenment les mots sous leur forme pracrite, celle de l'usage; déjà peut être dîpa ..lampe" ou dvîpa "île", pracrit dîpa. Dvîpâttara suggère immédiatement dvîpântara; le passage du tta au nta, facile dans la plupart des écritures de l'Inde, est presque inévitable dans l'écriture de Koutcha: tous ceux qui se sont exercés sur des textes érits à Koutcha et dans la région peuvent en témoigner.

Le terme dvipântara n'est pas enregistré à part dans le dictionnaire de Pétersbourg; c'est donc que Roth et Böhtlingk considéraient ce mot, qu'ils connaissaient — témoin dvipântaravacâ, nom de plante, classé à sa place alphabétique — comme un composé normal que la grammaire suffit à expliquer; dvipântara signifierait ...une autre île''. ...un autre

continent" puisque dvîpa réunit ces deux sens. Et c'est bien ainsi que l'a entendu par exemple Tawney quand il a rencontré ce terme dans un conte, pourtant bien suggestif, du Kathâsaritsâgara XXV et XXVI. Un personnage nommé Çaktideva s'est fait fort de connaître, pour y être allé déjà, la ville mystérieuse de Kanakapuri, dont il ne sait cependant que le nom; sommé de s'expliquer, il va consulter dans la région moyenne du Gange, près de Kâmpilya, l'ascète Dirghatapas établi sur le mont Uttara; celui-ci lui répond:

iyatâ vayasâ putra purî sâdya çruta mayâ deçântaragataih kaih kair jâtah paricayo na me na ca tâm çrutavân asmi dûre taddarçanam punah jânâmy aham ca niyatam daviyasi tayâ kvacit bhâvyam dvipântare vatsa tatropâyam ca vacmi te

"A mon âge, ô mon fils! c'est la première fois que j'entends le nom de cette ville, et pourtant, des voyageurs qui vont en pays étranger (deçântara), quels sont, quels sont ceux que je n'ai pas connus? Non, je n'en ai pas entendu parler, bien loin de l'avoir jamais vue. Mais je sais avec certitude qu'elle doit être quelque part dans le dvîpântara, et je vais te dire un moyen....".

Tawney traduit: "But I am sure it must be in some distant foreign island".

Le moyen annoncé par l'ascète, c'est de gagner d'abord l'île d'Utsthala située au beau milieu de l'Océan

asti vârinidhan madhye dvipam Utsthalasanijñakam.

C'est une île de pêcheurs : le roi de l'île est un des bons amis de l'ascète, et il saura fournir tontes les précisions, car "il va et vient dans tous les dvîpântara's"

tasya dvîpântaresv asti sarvesv api gatâgatam

Tawney traduit cette fois: "He goes to and fro among all the other islands".

Sur cette indication de l'ascète. Çaktideva se rend au bord de la mer, au port de Vitaûkapura; il y rencontre un marchand nommé Samudradatta qui part trafiquer à l'île d'Utsthala; tous deux font voile ensemble, mais le navire se brise en pleine mer. Les deux naufragés flottent trois jours sur les vagues; un bateau survient qui les recueille; par un hasard miraculeux, le patron du bateau est le père même de Samudradatta, qu'on avait cru depuis longtemps perdu

corps et biens, après qu'il était parti pour le dvipântara": (XXVI, 124):

gatvá dvípántaram půrvam cirát tatkálam ágatam

Tawney traduit "had gone to a distant island long before...".

Çaktideva, justement surpris de la rencontre, s'ècrie: ...Et moi aussi, quand je faisais route pour le dvipântara, mon bateau brisé, naufragé en plein océan, c'est vous qui m'avez sauvé!"

tato dvîpântaram gacchan ahani vahanabhangatali adyâmbudhan nimagnali san prâpya yuşmâbhir uddhṛtali

Tawney: "Then on my way to a distant island my ship was wrecked...."

On arrive enfin à l'île d'Utsthala; Çaktideva s'empresse de consulter le roi qui lui dit; "La ville ou tu aspires, je sais par oui-dire qu'elle est aux dvipânta's"

nagari tvadabhipretâ dvîpânteşu çrutâ punah

Tawney: is situated in one of the distant islands". Tawney considère donc dvipânta comme un simple équivalent de dvipântara; la Bṛhatkathâmañjarî, dans le récit parallèle à celui de Somadeva, emploie le terme dvipânta à propos de cette même ville: un personnage qui y est allé est" arrivé au dvipânta (dvîpântam âçritaḥ V. 98); il serait donc plus naturel de traduire dvipânta par "le bout du monde", et de ne pas le confondre avec dvipântara.

Çaktideva, logé à Utsthala dans un couvent brahmanique, y retrouve un ami de sa famille qui l'encourage dans son projet : "Reste tranquillement ici, et d'oreille en oreille, les marchands qui viennent du dvîpântara feront aboutir ton dessein!

tad ihaivâhsva na cirât sâdhayişyati câtra te işṭam dvipântarâgacchadvanikkarnaparamparâ.

Tawney: "The stream of merchants and pilots that come here from other islands.." [Je relève en passant que Tawney traite karna comme une abréviation de karnadhâra "le pilote" Mais il me semble que le sens normal de karna "l'oreille" convient parfaitement dans ce passage: chacun des marchands à son tour répètera ce qu'il aura appris par oui-dire sur la cité merveilleuse].

Enfin, dans l'épisode de la Bouche de la Jument (badavâmukha). les oiseaux perchés sur le figuier au-dessus de l'abîme se racontent leurs aventures de voyage: "l'un est allé au dvipântara, un autre à la montagne, un autre dans une autre direction" (XXVI, 29):

kaçcid dvîpântaram kaçcid girini kaçcid digantaram.

Ce dvîpântara qui revient si souvent dans le conte de Somadeva est le voyage classique des marchands qui vont chercher fortune outremer. Kullûka, sur Manu III, 158 explique le terme samudrayâyin du texte par ces mots: "celui qui va par mer, au moyen d'un navire etc. ... au dyîpântara (samudre vo vahitrâdinâ dyipântarajii gacchati)". C'est là sans doute une interprétation consacrée; Bühler dans sa traduction du Baudhâvana Dharmasûtra cite le commentaire de Govinda sur le terme samudrasanivâna du texte (2, 1, 2, 2): "Faire des voyages par mer, c'est voyager au moyen de bateaux vers un autre continent (dvîpa)". L'original sauscrit, que je n'ai pas pu consulter, parait être identique à la glose de Kullûka sur Manu. Un passage de l'Içânagurudevapaddhati (Trivandrum Sanskrit Series LXXVII, p. 237, vers 34-37) où le compilateur transcrit sans aucun doute quelque texte antérieur, rattache aussi le dyipântara au commerce maritime: Une ville où on trouve en abondance toutes sortes de marchandises, située sur le bord de la mer, fréquentée par les marchands de mer, est appelée pattana; si elle est à l'embouchure d'un fleuve, accessible aux bateaux de rivière et de haute mer, fréquentée par les marchauds du dvîpântara, c'est alors un "débouché de boisseau" (dronamukha):

nânâpaṇyadhanàkirṇam sâgarânûpasamçritam sâmyânikavanigjusṭam pattanam paricakṣate tad evâbdheç ca nadyâç ca samgamâgatapotakam dyipânṭarayanigjusṭam yidur dronamukham budhâh.

Acharya, dans son excellent Dictionary of Hindu Architecture, rapporte aussi, sous le mot pattana, un passage tiré du commentaire sur le sûtra jaina du Praçnavyâkaraṇa, où pattana est défini comme l'endroit où on trouve des articles du dvîpântara, à savoir pierreries, tissus de lin, camphre etc... (ratuair dvipantarair nityaih [sic; probablement dvîpântarânîtaih] kṣaumaiḥ karpûrâdibhih). La mention du camphre parmi les produits du dvîpântara évoque l'Indonésie, qui a fait connaître le camphre à l'Inde. C'est la même orientation qui est suggérée par un passage du Karmavibhanga, texte bouddhique de date certainement ancienne: "Ils vont à des pays étrangers (deçântara), ils visitent la Terre-de-l'or (Suvarṇabhûmi), l'île de Ceylan (Sinhaladvîpa) et le reste des dvîpântara's (prabhṛtîni ca dvîpântarâṇi paçyanti)". Nous trouvons ici, comme dans le Kathâsaritsâgara, accolés et distingués expressément, les deux termes deçântara et dvipântara. Le tamoul, qui a emprunté au sanscrit le mot dvipântara

sous la forme vulgaire divântaram, désigne par là, au témoignage du Dictionnaire de la Mission de Pondichéry, s.v.: "une île, un pays éloigné; les extrémités de la terre [cf. dvipânta, sup.], la campagne"; l'expression divântara avarei désigne "des pois venus des îles (orientales surtout)".

Mais les "iles orientales" ont elles-mêmes leur témoignage à fournir, le javanais emploie, pour désigner un archipel et l'Archipel par excellence, le terme nusantara, formation hybride où le mot sanscrit antara décèle une survivance de la culture indienne, tandis que nusa est le mot javanais qui signifie ..une ile"; c'est le correspondant du sanscrit dvipa, et l'expression entière se présente comme une javanisation partielle du composé sanscrit dyipântara. L'ai rencontré dans la littérature javanaise même le mot dyîpântara. Le célèbre poéme du Nagarakrétágama énumère au chant XV les pays qui étaient en relation d'amitié avec l'empire de Majapahit; Siam. Dharmanagari Martaban, Rajapura, Singhanagari (Singapour), Campa, Kamboja (Cambodge), Yavana sont classés, à la stance 1, sous la rubrique deçântara; Kern, qui a édité et traduit le texte comme Kern seul pouvait le faire, rend ici decântara par : de andere landen (dan Java) "les pays autres (que Java)"; dvipântara paraît à la 3e et dernière strophe, dans un contexte embarrassant à cause du mot pâhudhama dont le sens est bien invertain. Kern propose de l'interpréter par cijns "tribut, impót". La troisième strophe, dit-il, se rapporte an tribut que les iles sujettes (de onderhoorige eilanden) pavaient au souverain". La première ligne de la stance dit:

huwus rabdha ng dvipantara sumiwi ri çrinarapati

Kern traduit: "Après que les autres îles avaient rendu propice Sa Majesté le Prince" [elles lui apportaient leur tribut] (nadat de andere eilanden Z. Maj. den Vorst gehuldigd hadden [brachten zij stipt den op elken termijn verschijnenden cijns]". Mais déjà le poéte avait passé en revue, aux deux chants précédents, XIII et XIV, les dépendances (onderhoorigheden) de Majapahit; il a achevé son périple avec les stances 1 et 2 (celle-ci relative à l'île de Madoura) du chant XV. La stance 3 se présente donc comme une conclusion d'ensemble. Sans entrer dans une discussion sur le domaine de la philologie javanaise, qui m'est étrangère, je serais tenté de croire — d'après l'analogie des exemples, déjà cités — qu'après avoir nommé les pays vassaux, et ensuite les autres états (deçântara) qui sont en rapport d'amitié avec Majapahit, le poète conclut: "Après que le dvipântara avait propitié Sa

Majesté....", le dvîpântara, c'est à dire les îles et le continent des Mers du Sud. C'est justement ce que l'usage chinois englobait sous la désignation de Kouen louen, et il n'y a plus de doute que la désignation sanscrite correspandante, telle que Li yen l'avait notée dans son lexique sanscrit-chinois, était Dvîpântara.

Tous les textes que j'ai relevés se prêtent sans effort à cette interprétation : je voudrais ici, à propos du nom de Kanakapuri, "la ville de l'Or" dans le Dyipântara, souligner le rôle que la recherche de l'or a joué dans l'expansion hindoue en Indochine et en Indonésie; ce ne sont pas seulement les appellations classiques de Suvarnabhûmi et de Suvarnadvipa qui en témoignent; les noms de fleuves et de rivières enregistrés par Ptolémée dans ses Tables évoquent sous de multiples altérations d'origine dialectale, qui décèlent peut-être la variété d'origine des chercheurs d'or, le "fabuleux métal" que les sables indonésiens n'ont pas cessé de charrier. C'est l'or qui a attiré l'Inde vers l'Eldorado de l'Extrême Orient. D'autres produits encore enrichissaient le trafic. notamment le santal d'espèce exotique et le bois d'aigle, le camphre, les clous de girofle, les épices et les drogues, témoin cette humble dvîpântara vacâ. "la vacâ du Dvîpântara" qui a gardé sa place dans la pharmacopée indienne, et dont le nom botanique, smilax China, rappelle encore les pays à l'Est de l'Inde. Pour les Christophe Colomb du monde hindou, le dvîpântara avait été: l'autre partie du monde, comme nous parlons de l'autre hémisphère et du Nouveau Monde.



BESTUURSVERGADERING

van 20 Juni 1931.

Aanwezig de Heeren: Dr. J. W. IJzerman (Voorzitter), Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Prof. Mr. Ph. Kleintjes, Dr. H. H. Juynboll, Prof. Dr. C. C. Berg en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

De Heeren Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel, Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder, Prof. J. C. van Eerde, Prof. Mr. C. van Vollenhoven en Dr. W. H. Rassers hadden bericht van verhindering gezonden.

Bericht van veranderd adres was binnengekomen van de Heeren: A. J. Bernet Kempers, Dr. W. F. Stutterheim, R. M. Partono Handojonobo, R. L. Mellema, E. A. Boerenbeker en Mr. H. Marcella.

Ter tafel wordt gebracht:

1. een brief d.d. 5/IV 1931 van het R. Commissariato Regionale dell' Hamasien (Erythraea) over inlichtingen betreffende inboorlingenarbeid:

wordt besloten dezen ter behandeling aan te bieden aan het Institut Colonial International te Brussel.

2. het Jaarverslag 1930 van de Kirtya Liefrinck—Van der Tuuk te Singaradja;

voor kennisgeving aangenomen;

- 3. een brief d.d. 15 Mei van het Bestuur van het Instituut Kern te Leiden, inhoudende verzoek om geldelijken steun ten einde de uitgaaf mogelijk te maken van een Topografischen Atlas van het oude Indië (Voor- en Achter-Indië benevens Indonesie):
- wordt besloten een bedrag van f 500 in eens daarvoor beschikbaar te stellen:
 - 3. voor publicatie in de Bijdragen is ontvangen:

a. een artikel van den Heer X. A. van Wijk, getiteld "Vrede via Voetbal", waaromtrent het oordeel zal worden ingewonnen van Prof. Van Eerde en Dr. Rassers.

b. eene mededeeling over "Eenige Kapata's van Amahei (Zuid-Ceram)" van den Heer G. R. Tichelman, betreffende welke prae-advies wordt verzocht van Prof. Van Ronkel en Dr. Juynboll.

Rondvraag:

Nopens het artikel van den Heer Kern: Enkele aanteekeningen op G. Coedès' editie van de Maleische inschriften van Çriwidjaja deelen de Heeren Berg en Van Ronkel mede, dat nader overleg met den auteur door hen gewenscht wordt.

Inzake de uitgaaf van de overdrukken van Prof. Berg's studie over den Roman van Raden Wijjaya wordt besloten die in den handel te brengen voor f 2.50 per exemplaar.

Prof. Kleintjes deelt mede, dat Dr. A. J. R. Heinsius ernstig ziek is, zoodat het door dezen samen te stellen werk over de Wet op de Staatsinrichting van Ned.-Indië voorloopig geen voortgang kan hebben

Voor de Bibliotheek waren boekgeschenken ontvangen van de Heeren: Dr. J. G. van Loohuis, P. de Roo de la Faille, Dr. H. Kroeskamp, Prof. Mr. C. van Vollenhoven, Mr. H. J. Wijtema, Mr. G. Wijers en O. L. Helfrich, zoomede van de Vereeniging Het proefstation voor de Java-Suikerindustrie en het Oostkust van Sumatra-Instituut.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING van 19 September 1931.

Aanwezig de Heeren: Dr. J. W. IJzerman (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Onder-Voorzitter), Dr. F. W. Stapel, Prof. Mr. Ph. Kleintjes, Prof. J. C. van Eerde, Prof. Dr. C. C. Berg, Prof. Mr. C. van Vollenhoven, Dr. H. H. Juynboll, Dr. W. H. Rassers en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

De Heeren Borgerhoff Mulder en Mr. F. D. E. van Ossenbruggen hadden bericht van verhindering gezonden.

De Voorzitter opent de vergadering en verzoekt den Secretaris de notulen voor te lezen. Deze worden vervolgens goedgekeurd.

Als nieuwe leden worden aangenomen de Heeren F. M. Schnitger en H. J. C. van Rietschoten.

Bericht van veranderd adres was binnengekomen van de Geographische Gesellschaft te Bremen, Prof. Mr. H. A. Idema, F. J. F. van Hasselt, Dr. E. A. Boerenbeker, N. A. van Wijk, Redactie der Kirtya Liefrinck—Van der Tuuk, Dr. V. E. Korn, J. W. de Klein en W. Rienstra.

Ter tafel wordt gebracht:

- een brief van de University of Sydney d.d. 24 Juni 1931, waarbij wordt aanvaard de ruil van het tijdschrift Oceania met de Bijdragen; voor kennisgeving aangenomen.
- 2. een brief d.d. 2 Juni van den Commissaris in Ned.-Indié Dr. F. D. K. Bosch over de rekening en verantwoording van de ten behoeve van het Koninklijk Instituut ontvangen gelden ten bedrage van f 537.30;

bericht van ontvangst is inmiddels verzonden.

3. een brief d.d. 7 Juli van het Instituut Kern, waarbij dank wordt betuigd voor de bijdrage van f 500.— in de kosten van uitgaaf van een Topografischen Atlas van het onde Indië;

voor kennisgeving aangenomen.

4. brief van Prof. Van Vollenhoven d.d. 19 Augustus waarbij wordt bevestigd de aanvraag door den Gouverneur van Soerakarta van 235 overdrukken van het in den a.s. Adatrechtbundel te herdrukken artikel van wijlen Dr. G. P. Rouffaer nopens de Vorstenlanden;

Prof. Van Vollenhoven deelt mede, dat daaraan zal worden toegevoegd een door Mr. Van Ossenbruggen bewerkt register.

5. brief d.d. 24 Augustus van den Secretaris-Generaal voor de

Nederlandsche deelneming aan de Internationale Koloniale Tentoonstelling te Parijs, waarbij in uitzicht wordt gesteld, dat de schadeloosstelling ad f 1000.— voor het verlies van het schilderij van J. Pietersz. Coen spoedig kan worden uitgekeerd.

Wordt besloten om met eene opdracht tot vervaardiging van eene nieuwe copie naar het origineel in het West-Friesch museum te Hoorn te wachten tot de premie zal zijn uitgekeerd.

6. brief d.d. 27 Augustus van Prof. Mr. J. E. Heeres over honorarium met betrekking tot deel II van het Corpus Diplomaticum Neerlando-Indicum;

wordt besloten Z. H. Ed.Gel. in aansluiting bij de beslissing dat dit deel evenals het vorige (Not. d.d. 21 Nov. 1903) als een gewoon deel der Bijdragen werd aangemerkt, ook thans het voor de Bijdragen gebruikelijk honorarium te doen toekomen.

7. brief van het Departement van Koloniën, Commissariaat voor Indische Zaken d.d. 9 September 1931 Afd. A. No. 1, waarbij namens den Minister een present-exemplaar wordt aangeboden van het tweede deel van de beschrijving van de "Baraboedoer" met daarbij behoorende platen in een portefeuille:

hiervoor zal dank worden betuigd, terwijl tevens machtiging wordt gegeven om de betalingen voor dit deel af te wikkelen overeenkomstig hetgeen te voren was aangenomen.

Voor de Bijdragen was ontvangen:

- 1. een artikel van den Heer R. A. Kern, met betrekking waartoe door de Heeren Van Ronkel en Berg werd geadviseerd om dit in de Bijdragen te doen opnemen, nu de titel daarvan was gewijzigd in: "Enkele aanteekeningen op G. Coedès' editie van de Maleische inschriften van Çri Widjaja".
- 2. van den Heer Van Baarda eene Hollandsch-Galelasche woordenlijst benevens een verbeterd exemplaar van de door het Instituut in 1895 uitgegeven Galelareesch-Hollandsche Woordenlijst;

om advies in handen gesteld van de Heeren Van Ronkel en Berg.

3. eene verhandeling van den Heer C. T. Berg: Borneo van de Kajan tot Britsch-Borneo:

om advies bij de Heeren Van Eerde en Rassers.

4. een artikel van den Heer Hermann Fiedler: Die Gründung des Forts Concordia zu Kupang auf Timor, enz.;

om advies bij de Heeren IJzerman en Stapel.

5. eene bundel Volksliedjes van Suriname, verzameld door de Heeren Abbema en Berkenveld te Paramaribo;

om advies aan den Heer Juynboll en Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong.

Rondvraag:

Prof. Van Ronkel adviseert ook namens Prof. Berg de door den Heer Tichelman aangeboden Kapata's uit Amahei in de Bijdragen op te nemen.

Professor Van Vollenhoven vraagt in hoever het mogelijk zou zijn eene studie van den Heer Vergouw betreffende Tapanoeli afzonderlijk uit te geven;

wordt besloten deze aangelegenheid voorloopig aan te houden.

Op voorstel van Z. H. Gel. wordt besloten, dat, te beginnen met het nieuwe deel der Bijdragen, elk artikel zal aanvangen op eene rechter-bladzijde.

Prof. Van Eerde geeft ook namens den Heer Rassers in overweging om het artikel van den Heer Van Wijk: "Vrede via Voetbal" ter beschikking van den auteur te laten;

dienovereenkomstig wordt besloten.

Voor de bibliotheek waren geschenken binnengekomen van de Heeren: Th. B. van Lelyveld, Prof. Mr. G. J. Nolst Trénité, Prof. Mr. J. M. J. Schepper, Dr. E. A. Boerenbeker, Dr. A. M. P. A. Scheltema, Dr. A. J. C. Krafft, Pr. A. Euwens, Prof. Dr. R. Brandstetter, H. C. Ferron, Dr. F. C. Wieder, Mevr. N. Stokvis—Cohen Stuart. Dr. M. Kerbosch, H. F. Tillema, H. Fiedler, Prof. Mr. J. A. Nederburgh, O. L. Helfrich, J. G. van Heyst, Dr. B. F. Roskott, P. J. F. J. Schnebbelié, W. C. van Gelder, Prof. Mr. C. van Vollenhoven, zoomede van de Vereeniging van Indische Verlofgangers, de Historische Commissie van de Rijksuniversiteit te Leiden en het Indisch Comité voor Wetenschappelijke Onderzoekingen.

Aan de gevers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING

VAN 20 OCTOBER 1931.

Aanwezig de Heeren: Dr. J. W. IJzerman (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Onder-Voorzitter), Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder (Penningmeester), Prof. J. C. van Eerde, Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Prof. Dr. C. C. Berg, Prof. Mr. C. van Vollenhoven, Dr. W. H. Rassers en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

De Heeren Kleintjes en Juynboll hadden bericht van verhindering gezonden.

De Voorzitter opent de vergadering en verzoekt voorlezing van de notulen der vorige vergadering.

Deze worden vervolgens goedgekeurd.

Als nieuwe leden werden aangenomen de Heeren W. A. van der Capellen en R. Haaksma.

Bericht van overlijden was binnengekomen van de Heeren Prof. C. Spat en H. A. van de Steenstraten.

Van veranderd adres werd aanteekening gehouden met betrekking tot de leden: Dr. G. W. J. Drewes, Dr. W. F. Stutterheim, Mevr. Dr. L. M. Coster—Wijsman, F. H. Ramondt, W. K. H. Ypes, W. Chr. Thieme, Dr. L. de Vries.

Ter tafel wordt gebracht:

1. een brief d.d. 1 October j.l. van het Commissariaat voor Indische zaken aan het Departement van Koloniën Afd. A. No. 63, inhoudende dat, in verband met de omstandigheid dat Dr. Heinsius zijn arbeid wegens ziekte ongeveer drie maanden heeft moeten onderbreken. zijn verlof ten behoeve van de voltooiing van het werk betreffende de Wet op de Staatsinrichting van Ned.-Indië nader is verlengd tot uiterlijk ult^o Maart 1932;

voor kennisgeving aangenomen.

2. een brief d.d. 14 October j.l. van Prof. Dr. J. P. B. de Josselin de Jong over de verhandeling van de Heeren Abbenhuis en Berkenveld, getiteld "Volkliedjes van Suriname", naar aanleiding waar-

van wordt besloten om het HS, ter beschikking van de schrijvers te laten.

3. een brief d.d. 10 September van Dr. Alb. C. Kruyt, ten geleide van diens voor de Bijdragen aangeboden artikel: "Ziekte en dood bij de Banggaiers":

om advies in handen gesteld van de Heeren Rassers en Van Eerde.

Rondvraag:

Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel biedt namens den Heer R. A. Kern ter overneming voor de bibliotheek aan het "Naamboek van de.... Hooge Indiasche Regeering zoo tot, als buiten Batavia enz. over 1793":

de overneming wordt aanvaard onder dankbetuiging voor de bemiddeling.

Z.H.G. heer deelt voorts mede ook namens Prof. Berg dat over de plaatsing van het artikel van den Heer Kern "Het praefix ba" nog overleg met den schrijver zal worden gepleegd.

Vervolgens biedt Z.H.Gel. aan een verhandeling van Mevr. Coster over de beteekenis van het woord Kabajan, waaromtrent Z.H.Ed.Gel. uitgenoodigd wordt met Prof. Berg van raad te dienen.

Prof. Berg adviseert de publicatie voort te zetten van de door den Heer Stutterheim aangeboden Oudheidkundige Aanteekeningen; conform besloten:

en brengt vervolgens ter sprake om de door het Kon. Instituut in Jav. letter uitgegeven, thans uitverkochte, Babad Tanah Djawi te doen herdrukken in Latijnsche letter;

wordt besloten, aangezien in verband met den stand der geldmiddelen bezwaar moet worden gemaakt om zulk eene uitgaaf voor rekening van het Instituut te ondernemen. Z.H.Gel. de vrije hand te laten tot overleg met uitgeversfirma's.

- Prof. Van Eerde geeft, ook namens Dr. Rassers in overweging om de door den Heer C. T. Berg aangeboden verhandeling over: "Borneo van de Kajan tot Britsch-Borneo" ter beschikking van den schrijver te laten.
- Dr. Stapel stelt, mede namens Dr. IJzerman voor, het artikel van den Heer Hermann Fiedler: "Die Gründung das Forts Concordia zu Kapang auf Timor", hetwelk h.i. niet voor publicatie in de Bijdragen in aanmerking komt, op te nemen in de H.S. verzameling van

de Koloniale Bibliotheek in overeenstemming met den wensch van den auteur;

conform besloten.

De Voorzitter brengt in herinnering dat op den 1en van de loopende maand de assistent A. G. de Bakker juist tien jaar bij het Instituut in dienst is geweest en stelt voor dezen voor zijne gewaardeerde diensten eene gratificatie van f 50.— toe te kennen:

conform besloten.

In verband met den ongunstigen stand der geldmiddelen geeft Dr. IJzerman in overweging om bij het opmaken der nieuwe begrooting de uitgaven tot de uiterste grens in te krimpen. In verband hiermede wordt besloten:

- 1. de Commissie voor het Adatrecht te doen weten, dat het Kon. Instituut zich tot zijn leedwezen verplicht ziet mede te deelen, dat het niet bij machte is om tot de verschijning in den loop van 1932 van nog een Adatrechtbundel bij te dragen, en
- 2. op te zeggen de jaarlijksche contributie van f 25 's jaars ten behoeve van het Ned. Comité voor Geschiedkundige wetenschappen (Not. Sept. 1928),

terwijl aanteekening wordt gehouden dat de jaarlijksche subsidie van f 150 aan Prof. Wensinck, welke telkens voor 5 achtereenvolgende jaren pleegt te worden toegekend, bestendigd blijft.

Boekgeschenken waren ontvangen van de Heeren: E. H. B. Braskamp, Prof. L. van Vuuren, F. M. Schnitger, Prof. Mr. H. A. Idema, A. J. Lievegoed, Pr. C. Wessels, P. de Roo de la Faille, J. G. van Heyst. Mr. T. C. Bertling, zoomede van de Vereeniging ...Het Proefstation voor de Java Suikerindustrie".

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde sluit de Voorzitter de vergadering.

BESTUURSVERGADERING

VAN 21 NOVEMBER 1931.

Aanwezig de Heeren: Dr. J. W. IJzerman (Voorzitter), Prof. Dr. Ph. S. van Ronkel (Onder-Voorzitter), Mr. W. G. F. Borgerhoff Mulder (Penningmeester), Dr. F. W. Stapel, Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, Prof. Mr. Ph. Kleintjes, Dr. H. H. Juynboll, Prof. Dr. C. C. Berg, Prof. Mr. C. van Vollenhoven, Dr. W. H. Rassers en P. de Roo de la Faille (Secretaris).

Prof. Van Eerde had medegedeeld tot zijn leedwezen verhinderd te zijn.

De Voorzitter opent de vergadering en verzoekt den Secretaris de notulen van de vorige Bestuursvergadering voor te lezen. Deze worden goedgekeurd.

Aangenomen als nieuwe leden werden de Heeren D. T. Tissing, Mr. J. H. Wagenaar en P. J. Zoetmulder.

Bericht van veranderd adres was gezonden door de Heeren W. Labohm, N. A. van Wijk, Dr. J. W. IJzerman, Mr. G. J. Nolst Trénité, M. Prawiro-atmadja, Mr. J. A. Jonkman en Dr. E. A. Boerenbeker.

Ter tafel wordt gebracht:

1. een brief d.d. 24 October van den Heer F. M. Schnitger ten geleide van twee voor de Bijdragen aangeboden artikelen;

hieromtrent wordt prae-advies verzocht van Dr. Juynboll en Prof. Berg.

2. een communiqué d.d. 24 October 1931 van den Secretaris-Generaal der Nederl. Deelneming aan de Internationale Kol. Tentoonstelling te Parijs, in aansluiting waarbij de Secretaris wordt uitgenoodigd om, binnen de grenzen van het aan brandverzekering te ontvangen bedrag, in overleg met Prof. Dr. W. Martin. Directeur van het Museum in het Mauritshuis, zich in betrekking te stellen met een bekwaam schilder ter verkrijging van een nieuwe copie van het portret van J. Pietersz. Coen in het West-Friesch Museum te Hoorn.

3. een brief d.d. 20 Nov. j.l. No. 1072 B van den Rijksarchivaris Mr. R. Fruin, waarbij eenige bescheiden worden aangeboden door Mr. G. Keller uit de nalatenschap van wijlen zijn zwager, Prof. J. Spanjaard te Delft, met verzoek om, wanneer deze voor de verzameling van het Kon. Instituut niet in aanmerking mochten komen, mede te deelen, waar zij vermoedelijk wel een plaats zouden kunnen vinden.

Prof. Van Ronkel verklaart zich bereid om nader van bericht te dienen omtrent eenige Arabische en Maleische varia, terwijl van de andere stukken een tweetal eene plaats verdienen in de verzameling Handschriften.

4. een brief van Prof. Van Eerde, waarbij Z.H.gel. ook namens Dr Rassers het in hunne handen gesteld artikel van Dr. Alb. Kruyt: "Ziekte en dood bij de Panggaiers" voor plaatsing in de Bijdragen aanbeveelt:

conform besloten.

Rondvraag:

Prof. Van Ronkel adviseert, ook namens Prof. Berg om in de Bijdragen op te nemen het artikel van den Heer Kern over "Het praefix ba", zoomede dat van Meyr. Coster—Wijsman over Kebajan.

In overleg met Prof. Duyvendak biedt Z.H.Gel. een artikel voor de Bijdragen aan van de hand van Prof. Sylvain Lévi over "Kouen louen et Dvîpântara";

besloten wordt dit artikel alsnog in de eerstdaags verschijnende aflevering op te nemen.

Namens Prof. Dr. N. J. Krom legt Prof. Van Ronkel een kleine verhandeling over van diens hand over: "De eerste Javaansche Hindoe-munt".

Deze wordt voor de Bijdragen gaarne aanvaard. Z.Hooggeleerde verzoekt vervolgens de aandacht voor de ter perse zijnde bewerking van Dr. Adriani's verzameling Bare'e-verhalen, en geeft in overweging om goed te keuren, dat reeds stappen gedaan zijn om het eerste deel, bevattende den Bare'e-tekst, zoo spoedig mogelijk te doen verschijnen; conform besloten.

In zake de uitgaaf van de door den Heer Van Baarda samengestelde Hollandsch Galelasche Woordenlijst geven de Heeren Van Ronkel en Berg in overweging om den Heer Van Baarda te doen mededeelen, dat eene plaatsing van dezen lexicografischen arbeid, hoeveel waardeering die ook verdient, in de Bijdragen minder geëigend zou zijn en aan den anderen kant de staat der geldmiddelen zich er tegen verzet om deze woordenlijst afzonderlijk uit te geven, weshalve in overweging wordt gegeven om, in afwachting van betere tijden, inmiddels de voorgenomen aanvulling op de Galelasch-Hollandsche Woordenlijst gereed te maken:

dienovereenkomstig wordt besloten.

Prof. Berg deelt mede, dat voor een uitgaaf van de Babad Tanah Djawi in Latijnsche letter vermoedelijk wel een uitgever zal zijn te vinden. Gaarne zou ZHooggel, echter vernemen of op rechten van de vroegere uitgevers moet worden gelet.

Dit zal nog worden nagegaan.

De Penningmeester legt de begrooting voor het jaar 1932 over, welke in de October-vergadering reeds is besproken, en thans wordt vastgesteld.

Boekgeschenken waren ontvangen van de Heeren: M. C. Schadee, Dr. M. Kerbosch, O. L. Helfrich, Prof. Mr. Ph. Kleintjes, Dr. A. C. Kruyt en van den Bond van Eigenaren van Ned. Ind. Suikerordernemingen.

Aan de schenkers is dank betuigd.

Niets meer aan de orde zijnde, sluit de Voorzitter de vergadering.



ŧ

٦



30

•••

"A book that is shut is but a block"

ARCHAEOLOGICAL

NEW DELHI.

Please help us to keep the book clean and moving.

S. B., 148. N. DELHI